

BREVARD S. CHILDS

EL LIBRO DEL ÉXODO

Nueva Biblia Española

Comentario teológico y literario
Dirigido por José Luis Sicre Díaz

Volúmenes publicados

– En Ediciones Cristiandad

PROFETAS, 2 vols., 1.382 pp.
PROVERBIOS, 606 pp.
JOB, 634 p.

– En Editorial Verbo Divino

SABIDURÍA, 572 pp.
SALMOS, 2 vols., 1.672 pp.
ECLESIASTÉS O QOHÉLET, 508 pp.
RUT Y ESTER, 418 pp.
TOBÍAS Y JUDIT, 492 pp.
JOSUÉ, 520 pp.
EL LIBRO DEL ÉXODO, 632 pp.
ECLESIÁSTICO (en preparación)
JUECES (en preparación)

BREVARD S. CHILDS

Pentateuco

EL LIBRO DEL ÉXODO

Comentario crítico y teológico

PRÓLOGO:
José Luis Sicre

TRADUCCIÓN:
Enrique Sanz Giménez-Rico



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2003

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 05
Fax: 948 55 45 06
Internet: http://www.verbodivino.es
E-mail: evd@verbodivino.es

Título original: *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*

ISBN: 84 8169 399 5

Dedico con agradecimiento este libro
a mi madre y a la memoria de mi padre

CONTENIDO

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Tras la publicación de la *Nueva Biblia Española,* Luis Alonso Schökel concibió el proyecto de un comentario a todos los libros bíblicos que subrayase los aspectos literarios y teológicos. El primer fruto de aquel proyecto fueron los dos volúmenes de *Profetas* publicados en Ediciones Cristiandad (1980), en los que él escribió el comentario, Santiago Bretón la Introducción general y yo las introducciones a cada uno de los libros. El siguiente comentario fue el de *Job* (1983), en el que se produjo un cambio notable con respecto al de Profetas. Sin renunciar a lo literario y teológico, se concedió mucha más importancia a justificar la traducción y a ofrecer una serie de opciones distintas en ese libro tan complejo. Nuevamente, Alonso escribió el comentario y yo me encargué de la Introducción general y las extensas notas filológicas. (La segunda edición, que actualiza la Introducción y las notas y amplía abundantemente la bibliografía, apareció en 2002, publicada por Ediciones Cristiandad.) Al proyecto se unió José Vílchez, que colaboró con Alonso en el volumen de *Proverbios* (Cristiandad 1984).

La muerte, en 1987, de Manuel Sanmiguel, Director de Ediciones Cristiandad, provocó un problema editorial. Pero Verbo Divino aceptó incorporar esta colección, ofreciendo toda clase de facilidades. En esta nueva editorial publicó Vílchez los comentarios a *Sabiduría* (1990), *Eclesiastés* (1994), *Rut y Ester* (1998), *Tobías y Judit* (2000). A comienzos de la década de los 90, Alonso, con la colaboración de Cecilia Carniti, publicó los dos volúmenes sobre los *Salmos.*

En 2002 apareció mi comentario al libro de *Josué.* Y Jesús Luzárraga está ultimando el comentario al *Cantar de los Cantares.*

Sin embargo, a pesar de otras colaboraciones posibles (Horacio Simián, Jesús Campos, etc.), parece difícil que un grupo de biblistas españoles comente todos los libros del Antiguo Testamento.

Por eso, como director de la colección tras la muerte de Alonso Schökel, consideré conveniente traducir algunos de los comentarios más famosos en otras lenguas. Dada la importancia del libro del Éxodo, y aconsejado por Jean Louis Ska, profesor del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, decidimos traducir el comentario de Childs. De la tarea se ha encargado Enrique Sanz, que hizo su tesis doctoral sobre «La imagen de Dios en el libro del Éxodo» y parecía la persona más adecuada para ello. A él se debe también el «Complemento bibliográfico» con los estudios aparecidos después de la publicación del comentario.

Puede pensar alguno que una obra publicada hace treinta años debe haber perdido gran parte de su valor. Sin embargo, el comentario de Childs une los métodos más clásicos de la ciencia bíblica con el enfoque más moderno de la lectura global del texto, y a esto se añade un especial interés por la historia de la exégesis y por el uso de cada pasaje en el Nue-

vo Testamento. No se trata de un comentario anticuado sino de un modelo a imitar por todos los comentaristas. Espero que el lector disfrute leyéndolo tanto como he disfrutado yo revisando la traducción.

Por último, agradezco a la Editorial Verbo Divino su generoso esfuerzo a favor del conocimiento de la Biblia y al servicio de la Palabra de Dios.

José Luis Sicre

PREFACIO

La intención de este comentario es claramente teológica. Su interés radica en comprender el Éxodo como un escrito de la Iglesia. La exégesis se presenta como una disciplina teológica dentro del contexto del canon y se dirige a la comunidad de fe que vive en consonancia con su confesión de Jesucristo.

Con todo, el autor también es consciente de que una comprensión teológica rigurosa del texto depende de un estudio riguroso y atento de toda la serie de problemas inherentes a la Biblia, entre los que se incluyen el texto y la crítica de fuentes, la sintaxis y la gramática, la historia y la geografía. Tampoco es posible que la Iglesia cristiana escuche el texto disociada de esa otra comunidad de fe que vive de la misma Biblia, y de otras innumerables posturas, ajenas a cualquier compromiso con la fe o la tradición.

Desde esta perspectiva, es evidente que se ofrece una comprensión del papel de la interpretación bíblica distinta de la que normalmente sostiene la mayoría de los especialistas del tema. Incluso el tipo de exégesis que se hace conlleva una crítica implícita al concepto habitual de comentario. Se trata no de una cuestión sobre el grado de tecnicidad de la exégesis –se asuma o no el conocimiento del hebreo y del griego– sino del concepto de la tarea. Las recientes divulgaciones aparecidas no ofrecen, desde el punto de vista cualitativo, nada diferente de los volúmenes técnicos.

Soy totalmente consciente de los riesgos que lleva el separarme de los límites seguros y bien fundamentados, considerados evidentes, e incluso también sacrosantos, por los cánones de la erudición histórico-crítica. Sin embargo, me parece esencial que, por el bien de la disciplina y también por el de la Iglesia, se aumenten ampliamente los terrenos comúnmente consensuados en que trabaja el exegeta. He intentado mostrar por qué una interpretación adecuada de la Biblia para la Iglesia debe llevar implícito un continuo debate con la historia de la interpretación y la teología. Sin embargo, ¿quién puede dominar con igual capacidad estos campos: la filología semítica, la historia antigua del Oriente Próximo, la crítica textual y la crítica de las formas, el mundo rabínico, el Nuevo Testamento, la patrística, los estudios medievales y de la Reforma, la filosofía y la dogmática? Con todo, debe hacerse el esfuerzo de diseñar los auténticos parámetros de la interpretación bíblica en cuanto disciplina, incluso si hay carencias y deficiencias en el intento realizado por una persona.

Puesto que todo comentario tiene que ser selectivo al elegir los materiales, he intentado por lo menos cambiar la escala de prioridades. No he seguido el modelo habitual del comentario en lengua inglesa, ofreciendo una larga introducción en la que se enumeran los problemas tradicionales de crítica literaria e historia de Israel. Dado que el campo está bien cubierto por buenas monografías que se ocupan de esos aspectos, parece innecesario repetirlos. Además, se ha creado, en mi opinión, una falsa

impresión de su importancia. Hay otras áreas en las que he impuesto restricciones. Se ofrecen notas filológicas sólo en aquellos lugares que tienen una importancia directa para la comprensión del texto bíblico del Éxodo. He restringido también el campo de la crítica textual y no he intentado seguir la pista a todos los problemas de la historia de la recensión del texto. Obviamente, la historia de la exégesis no pretende ser exhaustiva, pero espero que la selección sea lo suficientemente representativa como para no deformar seriamente la visión de conjunto.

Mi interés académico por el libro del Éxodo se remonta a un inolvidable seminario sobre Moisés, tenido unos veinte años atrás, dirigido por el Profesor Walter Baumgartner de Basilea en el semestre de verano de 1952. Copias muy gastadas de los comentarios de Dillmann, Gressmann, Driver y Noth dan testimonio de lo mucho que las usé durante dos décadas. He trabajado activamente este comentario durante diez años. En ese periodo mi pensamiento ha atravesado por diferentes etapas. En algún lugar del camino descubrí que entre los colosos hay que situar a Calvino y Drusius, Rashi e Ibn Ezra. He intentado mostrar por qué debe escucharse a estos intérpretes –el término «pre-crítico» es a la vez simple y arrogante– en sintonía con Wellhausen y Gunkel. Cuando empecé mi obra, eran pocos los comentarios a todo el Éxodo disponibles. Desde entonces, han aparecido algunos comentarios, la mayoría de ellos de formato popular, pero opino que la necesidad es aún apremiante.

Me gustaría expresar mi agradecimiento por el apoyo financiero recibido para preparar este comentario. En 1963 recibí una beca de la Fundación Simon M. Guggenheim para estudiar en la Universidad Hebrea de Jerusalén. En 1970, el *American Council of Learned Societies* me concedió una beca para estudiar en la Universidad de Cambridge. A ambas fundaciones, mi cordial agradecimiento.

Finalmente, estoy en deuda con mi colega R. Lansing Hicks por las innumerables sugerencias para mejorar el manuscrito. Mi sincero agradecimiento también para el personal de SCM Press, especialmente a Miss Jean Cunningham, por la cuidadosa edición de este libro.

ABREVIATURAS Y SIGLAS

AASOR	*Annual of the American Schools of Oriental Research,* New Haven
AfO	*Archiv fur Orientforschung,* Berlín
AJSL	*American Journal of Semitic Languages,* Chicago
AmTr	An American Translation of the Bible, Chicago 1931
ANEP	*The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament,* Princeton y Londres 1954
ANET^{2}	*Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*^{2}, Princeton y Londres 1955
ARN	*Abot de Rabbi Nathan*
ARW	*Archiv fur Religionswissenschatf,* Leipzig
ASTI	*Annual of the Swedish Theological Institute in Jerusalem, Leiden*
AV	Authorized Version of the Bible, 1611
BA	*Biblical Archeologist,* New Haven
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research,* New Haven
BBB	*Bonner Biblische Beitrage,* Bonn
BDB	F. Brown, S. R. Driver y C A. Briggs, eds., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament,* Oxford 1906, ed. rev. 1957
BH^{3}	*Biblia Hebraica*^{3}, ed. R. Kittel, Stuttgart 1937
BHH	*Biblisch-historisches Handworterbuch,* ed. B. Reicke y L. Rost, Gotinga 1962ss
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library,* Manchester
BRL	*Biblisches Reallexikon,* ed. K. Galling, HAT 1.1, 1937
BWAT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, Leipzig
BZ	*Biblische Zeitschrift,* Friburgo
BZAW	Beihefte zur *Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft,* Giessen, Berlín
BZNW	Beihefte zur *Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft,* Giessen, Berlín
CAD	*Chicago Assyrian Dictionary*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly,* Washington, D.C.
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout
CH	Código de Hammurabi
DBS	*Dictionnaire de la Bible. Supplément,* París 1928ss
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses,* Lovaina
EvTh	*Evangelische Theologie,* Múnich
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Gotinga
G-K	Gesenius-Kautzsch, *Hebrew Grammar,* ET Oxford 1910
HAT	Handbuch zum Alten Testament, Tubinga
HDB	Hastings' *Dictionary of the Bible,* 5 vols., Edimburgo 1898-1904
HNT	Handbuch zum Neuen Testament, Tubinga
HTR	*Harvard Theological Review,* Cambridge, Mass.

HUCA	*Hebrew Union College Annual,* Cincinnati
IB	*The Interpreter's Bible,* Nueva York 1951-57
ICC	The International Biblical Commentary, Edimburgo
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible,* Nueva York 1962
IEJ	*Israel Exploration Journal,* Jerusalén
JANES	*Journal of the Ancient Near Eastern Studies of Columbia University,* Nueva York
JAOS	*Journal of the American Oriental Society,* New Haven
JBL	*Journal of Biblical Literature,* Filadelfia
JCS	*Journal of Cuneiform Studies,* New Haven
JNES	*Journal of Near Eastern Studies,* Chicago
JQR	*Jewish Quarterly Review,* Londres
JSS	*Journal of Semitic Studies,* Manchester
JTS	*Journal of Theological Studies,* Oxford
KEKNT	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Gotinga
KS	*Kleine Schriften*
LXX	Septuaginta
MGWJ	*Monatsschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums,* Breslau
MUSJ	*Melanges de l'Universite Saint-Joseph,* Beirut
NAB	The New American Bible, Nueva York y Londres 1970
NEB	New English Bible, Oxford y Cambridge 1970
NF	Neue Folge
NJPS	The Jewish Publication Society's new translation of The Torah, Filadelfia 1962
NTS	*New Testament Studies,* Cambridge
NTT	*Nieuw Theologisch Tijdschrift,* Haarlem
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung,* Berlin
OTS	*Oudtestamentische Studien,* Leiden
OTWSA	Die Oud-Testamentiese Werkgemeenshap in Suid-Afrika
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly,* Londres
PG	Patrologia Graeca, Migne
PL	Patrologia Latina, Migne
PRE	Pirkê de Rabbi Eliezer
RB	*Revue Biblique,* París
RE	*Realencyklopadie fur protestantische Theologie und Kirche*^{3}, Leipzig 1896ss
REJ	*Revue des Etudes Juives,* París
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* Tubinga ^{2}1927-31, ^{3}1957-65
RHD	*Revue Historique de Droit Français et Etranger,* Paris
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses,* Estrasburgo-Paris
RIDA	*Revue International des Droits de l'Antiquite,* Bruselas

RSV	*Revised Standard Version of the Bible,* Nueva York y Londres 1952
SBT	Studies in Biblical Theology, Londres y Naperville
SC	*Sources Chretiennes,* París
ShR	*Exodus Rabbah*
THAT	*Theologisches Handworterbuch zum AT,* Jenni-Westermann, 2 vols , Múnich y Zúrich 1971s (trad castellana, *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento)*
TM	Texto masorético
ThBl	*Theologische Blatter,* Leipzig
ThLZ	*Theologische Literaturzeitung,* Leipzig
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament,* Grand Rapids, Michigan 1964ss
ThR	*Theologische Rundschau,* Tubinga
ThRe	*Theologische Revue,* Munster de Westfalia
TWAT	*Theologisches Worterbuch zum AT,* ed G J Botterweck y H Ringgren, Stuttgart 1970ss
TWNT	*Theologisches Worterbuch zum NT,* ed G J Botterweck y H Ringgren, Stuttgart 1933ss
ThZ	*Theologische Zeitschrift,* Basilea
VT	*Vetus Testamentum,* Leiden
WA	*Werke,* Martin Lutero, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ss
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn
WO	*Die Welt des Orients,* Gotinga
WThJ	*Westminster Theological Journal,* Filadelfia
ZA	*Zeitschrift fur Assyriologie,* Leipzig-Berlín
ZAW	*Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft,* Giessen-Berlín
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgelandischen Gesellschaft,* Leipzig
ZDPV	*Zeitschrift des Deutschen Palastina-Vereins,* Wiesbaden
ZNW	*Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft,* Giessen-Berlín
ZTK	*Zeitschrift fur Theologie und Kirche,* Tubinga

BIBLIOGRAFÍA

1. Comentarios del Éxodo

Padres de la Iglesia y escolásticos

Beda, *In Pentateuchum Commentarii* (PL 91).
Cirilo de Alejandría, *Glaphyrorum in Exodum Liber* (PG 69).
Nicolás de Lyra, *Postillae perpetuae, seu brevia commentaria in Universa Biblia.*
Orígenes, *In Exodum Homilia* (PG 12) = *Homélies sur l'Exode* (SC 16, 1947).
Rábano Mauro, *Commentaria in Exodum* (PL 108).
Ruperto de Deutz (Tuitiensis), *In Exodum* (CCL 22).
San Agustín, *Quaestiones in Heptateuchum* (PL 34; CCL 33).
Teodoreto, *Quaestiones in Exodum* (PG 80).
Walafrid Strabo, *Glossa Ordinaria. Liber Exodus* (PL 113).

Comentarios judíos medievales

David Isaac Abrabanel (1437-1908), *Commentary on the Torah,* Tel-Aviv 1960.
Josef ben Isaac Bechor Shor (siglo XII), *Commentary on the Torah,* Jerusalén 1956.
Levi ben Gershom (Gersonides: 1288-1344), *Commentary on the Torah,* Venecia 1514; (reimpreso con frecuencia.
Abraham Ibn Ezra (1089-1164), *Abraham Ibn Ezra's Commentary to Exodus,* ed. L. Fleischer, Viena 1926.
Moisés ben Nahman (Nahmánides, Ramhan; 1194-*c.*1270), *Commentary on the Torah,* Jerusalén 1962.
Saadia Gaon (882-942), *Commentary to the Pentateuch,* Jerusalén 1963.
Salomón ben Isaac (Rashi; 1040-1105), *Commentary on the Pentateuch,* ed. Berliner, Jerusalén 1962.
Salomón ben Meir (Rashham; 1085-1174), *Commentary on the Torah,* Nueva York 1949.
Menahem ben Solomon (siglo XII), *Sechel Tob,* ed. Buber, Berlín 1900-1902.

Comentarios de la Reforma y posteriores a la Reforma

Henry Ainsworth, *Annotations on the Five Books of Moses,* Londres 1639.
A. Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* I, París 1724.
Juan Calvino, *Commentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of a Harmony,* 1564; Grand Rapids 1950.
Adam Clarke, *The Holy Bible... with a Commentary and Critical Notes,* Liverpool 1810-26; reimpreso con frecuencia.
J. Clericus, *Pentateuchus Mosis ex eius translatione cum paraphrasi perpetua,* Amsterdam 1735.
Critici Sacri sive doctissimorum vivorum in S.S. Biblia Annotationes et Tractatus, ed. J. Pearson et al., Amsterdam 1669; contiene comentarios de Munster, Fagius, Grotius, Drusius, Vatahlus, etc.

John Gıll, *An Exposıtıon of the Old Testament*, Londres 1852, reımpreso con frecuencıa
H Grotıus, *Annotata ın Vetus Testamentum*, Parıs 1644
Matthew Henry, *An Exposıtıon of the Old and New Testaments*, Londres 1708-10, reımpreso con frecuencıa
Cornelıus Jansen, *Pentateuchus, seu Commentarıus ın quınque lıbros Mosıs*, Lovaına 1639
Cornelıus a Lapıde, *Commentarıa ın Scrıpturam Sacram* I, Amberes 1616, reımpreso en Parıs 1859
Martın Lutero, *Auslegungen uber das zweıte Buch Mosıs*, 1524-26, WA XVI, 1899, pp 1-654, Concordıa Walch ed III, 1894, pp 673ss
Symon Patrıck, *Commentary on the Pentateuch*, Londres 1695-1700
B Pererıus, *Dısputatıones ın Exodum*, Venecıa 1601
J Pıscator, *Commentarıa ın omnes Veterıs et Novı Testamentı lıbros*, Herborne 1646
M Poole, *Sınopsıs Crıtıcorum*, Londres 1669-76
C F K. Rosenmüller, *Scholıa ın Vetus Testamentum*, Leıpzıg 1820
Thomas Scott, *The Holy Bıble wıth Explanatory Notes*, Londres 1788-92, reımpreso con frecuencıa
Jacobus Tırınus, *Commentarıus ın Vetus et Novum Testamentum*, Amberes 1632
Andrew Wıllet, *Hexapla ın Exodum*, Londres 1608
U Zwınglıo, *Farrago Annotatıonum ın Exodum*, 1527, reımpreso, *Opera* V, ed Schuler and Schulthess, Zurıch 1835

Comentarıos modernos

B Bäntsch, *Exodus Levıtıcus Numerı*, Gotınga 1903
G Beer, *Exodus*, con un artıculo de K. Gallıng, HAT 3, 1939
F M Th Bohl, *Exodus*, Gronınga 1928
U Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, ET Londres 1967
A Clamer, *L'Exode*, Parıs 1956
R E Clements, *Exodus*, Cambrıdge 1972
B Couroyer, *L'Exode*, Parıs 1958
G Henton Davıes, *Exodus*, Londres 1967
A Dıllmann, *Dıe Bucher Exodus und Levıtıcus*[3], ed V Ryssel, Leıpzıg 1897
S R Drıver, *The Book of Exodus*, Cambrıdge 1911
F C Fensham, *Exodus*, Nıȷkerk 1970
H Frey, *Dıe Botschaft des Alten Testaments*, vols 5-6, Stuttgart 1949-53
S Goldman, *From Slavery to Freedom*, Nueva York y Londres 1958
M Greenberg, *Understandıng Exodus*, Nueva York 1969
H Gressmann, *Dıe Anfange Israels*, Schrıften des AT 1 2[2], Gotınga 1922
P Heınısch, *Das Buch Exodus*, Bonn 1934
H Holzınger, *Exodus*, Tubınga 1900
F de Hummelauer, *Commentarıus ın Exodum et Levıtıcum*, Parıs 1897
J P Hyatt, *Exodus*, Londres 1971
B Jacob, *Das Zweıte Buch der Torah*, Mıcrofilm, Jerusalen s f
M M Kalısch, *Hıstorıcal and Crıtıcal Commentary on the Old Testament* II, *Exodus* Londres 1855
C F Keıl, *Commentary on the Pentateuch*, Edımburgo 1864
A Knobel, *Exodus*, Leıpzıg 1857
S D Luzzatto, *Commentary to the Pentateuch* (Heb), Padua 1871, reımpreso en Tel-Avıv 1965

A H McNeile, *The Book of Exodus*, Londres 1908
L Murphy, *Commentary on Exodus*, Edimburgo 1866
M Noth, *Exodus*, Old Testament Library, Londres y Filadelfia 1962
J C Rylaarsdam, «Introduction and Exegesis to the Book of Exodus», *IB* I, pp 833-1099
G Te Stroete, *Exodus*, Roermond 1966

2 *Monografias criticas selectas sobre el Exodo*

G Auzou, *De la Servitude au Service*, Paris 1961 = *De la servidumbre al servicio*, Madrid 1965
B W Bacon, *The Triple Tradition of the Exodus*, Hartford 1894
M Buber, *Moses*, Oxford y Londres 1946
B D Eerdmans, *Alttestamentliche Studien*, III *Das Buch Exodus*, Giessen 1910
O Eissfeldt, *Hexateuch Synopse*, Leipzig 1922
G Fohrer, *Uberlieferung und Geschichte des Exodus*, Berlin 1964
E Galbiati, *La Struttura letteraria dell'Esodo*, Milan 1956
H Gressmann, *Mose und seine Zeit*, FRLANT 18, 1913
M Noth, *Uberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948
K G O'Connell, *The Theodotionic Revision of the Book of Exodus*, Cambridge, Mass , 1972
E Osswald, *Das Bild des Mose*, Berlin 1962
J Plastaras, *The God of Exodus*, Milwaukee 1966
W Rudolph, *Der Elohist van Exodus bis Josua*, Berlin 1938
H Schmid, *Mose Uberlieferung und Geschichte*, Berlin 1968
R Smend, *Die Erzahlung des Hexateuch*, Berlin 1912
J Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bucher des Alten Testaments*[3], Berlin 1899
F V Winnett, *The Mosaic Tradition*, Toronto y Londres 1949

3 *Libros generales*

A Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte Volkes Israel* I-III, Munich 1953-59, traducidos parcialmente en *Essays on Old Teslument History und Religion*, Oxford 1966, Nueva York 1967
C Brockelmann, *Hebraische Syntax*, Neukirchen 1956
B S Childs, *Memory and Tradition in Israel*, SBT 37, 1962
S R Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*[3], Oxford 1892
A B Ehrlich, *Randglossen zur hebraischen Bibel* I, Leipzig 1908
W Eichrodt, *Teologia del Antiguo Testamento*, Madrid 1975
W Gesenius y F Buhl, *Hebraisches und aramaisches Handworterbuch uber das AT*[17], Leipzig 1915
E König, *Historisch kritisches Lehrgebaude der hebraischen Sprache*, Leipzig 1881-97
H M Orlinsky, *Notes on the New Translation of the Torah*, Nueva York 1969
G von Rad, *Teologia del Antiguo Testamento*, Salamanca 1972
–, *Gesammelte Studien zum AT*, Munich 1958 = *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca
W Schottroff, *Gedenken im Alten Orient und im AT*, WMANT 15[2], 1967
R de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1965
W Zimmerli, *Gottes Offenbarung*, Munich 1963

COMPLEMENTO BIBLIOGRÁFICO

Se incluyen a continuación los principales libros y artículos sobre el Éxodo aparecidos desde la publicación del comentario de Brevard S. Childs, con un apartado especial sobre la legislación, el Decálogo y el Código de la Alianza.

Artículos, comentarios y estudios sobre el libro del Éxodo

J. S. Ackerman, «The Literary Context of the Moses Birth Story (Exodus 1-2)», en *Literary Interpretations of Biblical Narratives,* eds. K. R. R. Gros Louis, J. S. Ackerman, T. S. Warshaw, Nashville 1974, 74-119.

P. Addinall, «Exodus iii 19b and the Interpretation of Biblical Narrative», *VT* 49 (1999) 289-300.

F. Ahuis, *Exodus 11,1-13,16 und die Bedeutung der Trägergruppen für das Verständnis des Passa,* FRLANT 168, Gotinga 1996.

R. Albertz, «Hintergrund und Bedeutung des Elterngebots im Dekalog», *ZAW* 90 (1978) 348-74.

W. F. Albright, «Moses in Historical and Theological Perspective», en *Magnalia Dei.* The Mighty Acts of God, Fs. G. E. Wright, eds. F. M. Cross, W. E. Lemke, P. D. Miller, Jr., Nueva York 1976, 120-31.

T. D. Alexander, «The Composition of the Sinai Narrative in Exodus xix 1-xxiv 11», *VT* 49 (1999) 2-20.

R. B. Allen, «The "Bloody Bridegroom" in Exodus 4:24-26», *BS* 153 (1996) 259-269.

R. Althann, «A Note on Exodus 19,12aB-13», *Bib* 57 (1976) 242-6.

E. Anati, *Esodo tra Mito e Storia.* Archeologia, Esegesi e Geografia Storica, SCa 18, Capo di Ponte Valcamonica (Brescia) 1997.

B. W. Anderson, «The Song of Miriam Poetically and Theologically Considered», en *Directions in Biblical Hebrew Poetry,* ed. E. R. Follis, JSOT.S 40, Sheffield 1987, 285-96.

G. Ashby, *Go Out and Meet God.* A Commentary on the Book of Exodus, ITC, Grand Rapids - Edimburgo 1998.

J. M. Asurmendi Ruiz, «En torno al becerro de oro», *EstB* 48 (1990) 289-301.

P. Auffret, «Essai sur la structure littéraire d'Ex 14», *EstB* 41 (1983) 53-82.

–, «Remarks on J. Magonet's Interpretation of Exodus 6,2-8», *JSOT* 27 (1983) 69-71.

–, «The Literary Structure of Exodus 6,2-8», *JSOT* 27 (1983) 46-54.

–, *Là montent les tribus.* Étude structurelle de la collection des Psaumes de Montées, d'Ex 15,1-18 et des rapports entre eux, BZAW 289, Berlín 1999.

E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels.* Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament, CB.OT 27, Estocolmo 1988.

A. Bach, «With a Song in Her Heart: Listening to Scholars Listening to Miriam», en *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy,* ed. A. Brenner, FCoB 6, Sheffield 1994, 243-54.

U. F. W. Bauer, ḵl hḏḇrym h'lh *All diese Worte.* Impulse zur Schriftauslegung aus Amsterdam. Expliziert an der Schilfmeererzählung in Exodus 13,17-14,31», EHS.T 442, Francfort del Meno 1992.

C. T. Begg, «The Destruction of the Calf (Exod 32,20/Deut 9,21)», en *Das Deuteronomium.* Entstehung, Gestalt und Botschaft, ed. N. Lohfink, BEThL 68, Lovaina 1985, 208-51.

S. J. Binz, *The God of Freedom and Life.* A Commentary on the Book of Exodus, Collegeville 1993.

J Blenkınsopp, «Structure and Meanıng ın the Sınaı-Horeb Narratıve (Exodus 19-34)», en *A Bıblıcal Itınerary* In Search or Method, Form and Content Essays ın Honor of George W Coats, ed E E Carpenter, JSOT S 240, Sheffield 1997, 109-25
E Blum, «Israel a la montagne de Dıeu Remarques sur Ex 19-24, 32-34 et sur le contexte lıtteraıre et hıstorıque de sa composıtıon», en *Le Pentateuque en questıon* Les orıgınes et la composıtıon des cınq premıers lıvres de la Bıble a la lumıere des recherches recentes, ed A de Pury, MoBı, Gınebra 1989², 271-95
R y E Blum, «Zıppora und ıhr ḫtn dmym», en *Dıe Hebraısche Bıbel und ıhre zweıfa che Nachgeschıchte,* Fs R Rendtorff, eds E Blum, C Macholz, E W Stegemann, Neukırchen-Vluyn 1990, 41-54
L Boadt, «Dıvıne Wonders Never Cease The Bırth of Moses ın God's Plan of Exodus», en *Preachıng Bıblıcal Texts* Exposıtıons by Jewısh and Chrıstıan Scholars, eds F C Holmgren, H E Schaalman, Grand Rapıds 1995, 46-61
C Bravo Gallardo, «Del tema del Exodo al seguımıento de Jesus», en *Cambıo socıal y pensamıento crıstıano en Amerıca Latına,* eds J Comblın, J I Gonzalez Faus, J Sobrıno, Madrıd 1993, 79-100
M L Brenner, *The Song of the Sea Ex 15 1 21,* BZAW 195, Berlın - Nueva York 1991
H C Brıchto, «The Worshıp of the Golden Calf A Lıterary Analysıs of a Fable on Idolatry», *HUCA* 54 (1983) 1-44
W Brueggemann, *The Book of Exodus* Introductıon, Commentary, and Reflectıons, NIB I, Nashvılle 1994
J J Burden, «A Stylıstıc Analysıs of Exodus 15 1 21 Theory and Practıce», en *Exodus 1 15 Text and Context* Proceedıngs of the 29th Annual Congress of the Old Testament Socıety of South Afrıca, ed J J Burden, Pretorıa 1987, 34-72
R Burns, «El lıbro del Exodo», *Conc(E)* 209 (1987) 17-30
R J Burns, *Exodus, Levıtıcus, Numbers* Wıth Excursuses on Feasts / Rıtual and Typology, OTMes 3, Wılmıngton 1983
–, *Has the Lord Indeed Spoken Only through Moses* A Study of the Bıblıcal Portraıt of Mırıam, SBL DS 84, Atlanta 1987
A Caquot, «Cantıque de la mer et mıracle de la mer», en *La protohıstoıre d'Israel* De l'exode a la monarchıe, BıJer E, collectıf sous la dırectıon de E -M Lape rrousaz, Parıs 1990, 67-85
C Carnıtı, «wayyeda' 'elōhîm (Es 2,25) "e Dıo lı rıconobbe"?», *Gr* 73 (1992) 337-338
E Carpenter, «Exodus 18 ıts Structure, Style, Motıfs and Functıon ın the Book of Exodus», en *A Bıblıcal Itınerary* In Search or Method, Form and Content Essays ın Honor of Geroge W Coats, ed E E Carpenter, JSOT S 240, Sheffield 1997, 91-108
R P Carroll, «Strange Fıre Abstract of Presence Absent ın the Text Medıtatıons on Exodus 3», *JSOT* 61 (1994) 39-58
H Cazelles, «L'Allıance du Sınaï en Ex 34,10-27», en *Melanges bıblıques et orıentaux en l honneur de M Mathıas Delcor,* eds A Caquot, S Legasse, M Tardıeu, AOAT 215, Neukırchen-Vluyn 1985, 57-68
–, «La figure theologıque de Moıse dans la tradıtıon bıblıque», en *Autour de l Exode* (Etudes), SBı, Parıs 1987, 353-70
–, «Pour une exegese d Ex 3, 14», en *Autour de l'Exode* (Etudes), SBı, Parıs 1987, 269-86
–, «Redactıons et tradıtıons dans l'Exode», en *Autour de l'Exode* (Etudes), SBı, Parıs 1987, 245-68
–, «Torah et Loı, prealables a l'etude hıstorıque d'une notıon juıve», en *Autour de l'Exode* (Etudes), SBı, Parıs 1987, 131-41

–, «Histoire et Institutions dans la Place et la Composition d'Ex 20,22-23,19», en *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel*, Fs S Herrmann, eds R Liwak, S Wagner, Stuttgart - Berlin - Colonia 1991, 52-64
G W Coats, «Moses versus Amalek Aetiology and Legend in Exodus XVII 8-16», en *Congress Volume, Edinburgh 1974*, VT S 28, Leiden 1975, 29-41
–, «Legendary Motifs in the Moses Death Reports», *CBQ* 39 (1977) 34-44
–, «The Sea Tradition and the Wilderness Theme A Review», *JSOT* 12 (1979) 2-8
–, *Moses* Heroic Man, Man of God, JSOT S 57, Sheffield 1988
–, *The Moses Tradition*, JSOT S 161, Sheffield 1993, 13-21
–, *Exodus 1-18*, FOTL 2 A, Grand Rapids (Michigan) - Cambridge (Reino Unido) 1999
R Couffignal, «Le buisson ardent Approches nouvelles d'Exode III, 1-6», *RThom* 86 (1986) 644-53
B Couroyer, «'EDÛT Stipulation de traite ou enseignement?», *RB* 95 (1988) 321-31
J S Croatto, «La Alianza, Compromiso de Yave y Fidelidad de Israel (A proposito de un estudio sobre Exodo 34,10-27)», *RevBib* 43 (1981) 81-97
–, «Yave, el Dios de la "presencia" salvifica Ex 3,14 en su contexto literario y querigmatico», *RevBib* 47 (1981) 153-63
–, «Yo soy el que estoy (contigo) La interpretacion del nombre de "Yahve' en Ex 3,13-14», en *El Misterio de la Palabra* Homenaje a Luis Alonso Schökel, eds V Collado Bertomeu, E Zurro Rodriguez, Madrid 1983, 147-59
–, «Exodo 1-15 Algunas claves literarias y teologicas para entender el Pentateuco», *EstB* 52 (1994) 167-94
J D Currid, «The Egyptian Setting of the "Serpent" Confrontation in Exodus 7,8-13», *BZ* 39 (1995) 203-24
G F Davies, *Israel in Egypt* Reading Exodus 1-2, JSOT S 135, Sheffield 1992
G I Davies, «The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch», *VT* 33 (1983) 1-13
D R Davis, «Rebellion, Presence, and Covenant A Study in Exodus 32-34», *WThJ* 44 (1982) 71-87
B J Diebner, «Ein Blutsverwandter der Beschneidung Überlegungen zu Ex 4,24-26, *DBAT* 18 (1984) 119-26
C Dohmen, «Was stand auf den Tafeln vom Sinai und was auf denen vom Horeb? Zur Geschichte und Theologie eines Offenbarungsrequisits», en *Vom Sinai zum Horeb* Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte, Fs E Zenger, ed F-L Hossfeld, Wurzburgo 1989, 9-50
–, «"Eifersuchtiger ist sein Name" (Ex 34,14) Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Rede von Gottes Eifersucht», *ThZ* 46 (1990) 289-304
–, «Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34», en *Der Neue Bund im Alten* Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente, ed E Zenger, QD 146, Friburgo de Brisgovia - Basilea Viena 1993, 51-83
T B Dozeman, «Moses Divine Servant and Israelite Hero», *HAR* 8 (1984) 45-61
–, *God on the Mountain* A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24, SBL MS 37, Atlanta, GA, 1989
–, *God at War* Power in the Exodus Tradition, Nueva York 1996
–, «The *yam-sûp* in the Exodus and the Crossing of the Jordan River», *CBQ* 58 (1996) 407-16
M Dunnam, *Exodus*, ed L J Ogilvie, CCS OT 2, Dallas, Texas, 1987
J I Durham, *Exodus*, WBC 3, Waco, Texas, 1987
E Dussel, «El paradigma del Exodo en la Teologia de la Liberacion», *Conc(E)* 209 (1987) 99-114

J C Exum, «"You Shall Let Every Daughter Live" A Study of Exodus 1 8-2 10», *Semeia* 28 (1983) 63-82
G Fischer, *Yahwe unser Gott* Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4), OBO 91, Friburgo (Suiza) - Gotinga 1989
–, «Das Schilfmeerlied Exodus 15 in seinem Kontext», *Bib* 77 (1996) 32-47
–, «Das Mosebild der Hebraischen Bibel», en *Mose* Agypten und das Alte Testament, ed E Otto, SBS 189, Stuttgart 2000, 84-120
M Fishbane, «Exodus 1-4 / The Prologue to the Exodus Cycle», en *Exodus,* ed H Bloom, Nueva York - New Haven - Filadelfia 1987, 59-72
D Frankel, «The Destruction of the Golden Calf a New Solution», *VT* 44 (1994) 330-9
T E Fretheim, *Exodus,* IBCTP, Louisville 1991
–, «"Because the Whole Earth is Mine" Theme and Narrative in Exodus», *WThJ* 50 (1996) 229-39
B Gosse, «Le texte d'Exode 15, 1-21 dans la redaction Biblique», *BZ* 37 (1993) 264-71
–, «Transitions redactionnelles de l'histoire des clans a l'histoire des peuples en Ex 1,7, 2,24b», *EstB* 51 (1993) 163-70
–, «Le livre d'Ezechiel et Ex 6,2-8 dans le cadre du Pentateuque», *BN* 104 (2000) 20-5
D E Gowan, *Theology in Exodus* Biblical Theology in the Form of a Commentary, Louisville 1994
J Guillen Torralba, «Exodo», en *Comentario al Antiguo Testamento I,* Madrid - Salamanca - Estella 1997, 109-72
D M Gunn, «The "Hardening of Pharao's Heart" Plot, Character and Theology in Exodus 1-14», en *Art and Meaning Rethoric in Biblical Literature,* eds D J A Clines, D M Gunn, A J Hauser, JSOT S 19, Sheffield 1982, 72-96
J Hahn, *Das «Goldene Kalb»* Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels, EHS T 154, Francfort del Meno 1981
L Haines, *The Book of Exodus,* ed C W Carter, WBCo 1, Peabody 1979
J Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26* Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit, FRLANT 114, Gotinga 1975
R E Hendrix, «*Miškan* Etymology, Lexical Definitions, and Extra-Biblical Usage», *AUSS* 29 (1991) 213-23
–, «A Literary Structural Overview of Exod 25-40», *AUSS* 30 (1992) 123-38
–, «The Use of *Miškān* and)ħєλ Mo=(є4δ in Exodus 25-40» *AUSS* 30 (1992) 3-13
W Herrmann, «Ex 17,7bb und die Frage nach der Gegenwart Jahwes in Israel», en *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie,* Fs H D Preuß, eds J Hausmann, H -J Zobel, Stuttgart - Berlin - Colonia 1992, 46-55
J K. Hoffmeier, «The Arm of God Versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives», *Bib* 67 (1986) 378-87
–, *Israel in Egypt* The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition, Nueva York 1997
C Houtman, «Exodus 4 24-26 and its Interpretation», *JNWSL* 11 (1983) 81-105
–, *Exodus I,* Kampen 1993
–, *Exodus II,* Kampen 1996
–, *Exodus III,* Lovaina 2000
–, «Der "Tatian" des Pentateuch Einheit und Kohärenz in Exodus 19-40», *ETL* 76 (2000) 380-95
M Howell, «Exodus 15,1b-18 A Poetic Analysis», *ETL* 65 (1989) 5-42
A Ibañez Arana, «El becerro de oro (Ex 32)», *ScrVict* 41 (1994) 75-125

–, «'ehyeh 'ašer 'ehyeh (Ex 3,14a)», *ScrVict* 45 (1998) 5-49

C Isbell, «Exodus 1-2 in the Context of Exodus 1-14 Story Lines and Key Words», en *Art and Meaning Rethoric in Biblical Literature,* eds D J A Clines, D M Gunn, A J Hauser, JSOT S 19, Sheffield 1982, 37-61

B Jacob, *Das Buch Exodus,* eds S Mayer, J Hahn, A Jürgensen, Stuttgart 1997

J G Janzen, «The Character of the Calf and its Cult in Exodus 32», *CBQ* 52 (1990) 597-607

–, «Song of Moses, Song of Miriam Who Is Seconding Whom?», *CBQ* 54 (1992) 211-20

–, *Exodus,* Louisville 1997

W Johnstone, «Reactivating the Chronicles Analogy in Pentateuchal Studies, with Special Reference to the Sinai Pericope in Exodus», *ZAW* 99 (1987) 16-37

–, *Exodus,* OTGu, Sheffield 1990

–, «From the Mountain to Kadesh, with Special Reference to Exodus 32,30-34,29», en *Deuteronomy and Deuteronomic Literature,* Fs C H W Brekelmans, eds M Vervenne, J Lust, BEThL 133, Lovaina 1997, 449-67

–, «The Deuteronomistic Cycles of "Signs" and "Wonders" in Exodus 1-13», en *Chronicles and Exodus* An Analogy and its Application, JSOT S 275, Sheffield 1998, 217-41

J Joosten, «The Syntax of *zeh Moseh* (Ex 32,1 23)», *ZAW* 103 (1991) 412-5

L Kaplan, «"And the Lord Sought to Kill Him" (Exod 4 24) Yet Once Again», *HAR* 5 (1981) 65-74

P J Kearney, «Creation and Liturgy The P Redaction of Ex 25-40», *ZAW* 89 (1977) 375-87

J Kegler, «Zu Komposition und Theologie der Plagenerzahlungen», en *Die Hebraische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte,* Fs R Rendtorff, eds E Blum, C Macholz, E W Stegemann, Neukirchen-Vluyn 1990, 55-74

R Kessler, «Psychoanalytische Lektüre biblischer Texte – das Beispiel von Ex 4,24-26», *EvTh* 61 (2001) 204-21

J Kirsch, *Moses* A Life, Nueva York 1998

F Kohata, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14,* BZAW 166, Berlin - Nueva York 1986

J Krašovec, «Unifying Themes in Ex 7,8-11,10», en *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies,* eds C Brekelmans, J Lust, BEThL 94, Lovaina 1990, 47-66

–, «Is there a Doctrine of "Collective Retribution" in the Hebrew Bible?», *HUCA* 65 (1994) 35-89

R Kratz, *Rettungswunder* Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung, EHS T 123, Francfort del Meno 1979

S D Kunin, «The Bridegroom of Blood A Structuralist Analysis», *JSOT* 70 (1996) 3-16

G Larsson, *Bound for Freedom* The Book of Exodus in Jewish and Christian Traditions, Peabody 1999

R B Lawton, «Irony in Early Exodus», *ZAW* 97 (1985) 414

A Le Boulluec y P Sandevoir, *L'Exode,* BAle 2, Paris 1989

N Leibowitz, *Studies in Shemot (Exodus)* Part I Shemot - Yitro (Exodus 1-20,23), Jerusalem [4]1983

B Lemmelijn, «The Phrase ûḇ 'sym ûḇ'ḇnym in Exod 7,19», *Bib* 80 (1999) 264-8

J D Levenson, «Exodus and Liberation» *HBT* 13 (1991) 134-74

E Levine, «The Land of Milk and Honey», *JSOT* 87 (2000) 43-57

–, «The Promised Land of Milk and Honey», *EstB* 58 (2000) 145-66

S E Loewenstamm, *The Evolution of the Exodus Tradition,* Jerusalen 1992

N. Lohfink, «"Ich bin Jahwe, dein Artz" (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26)», en *Studien zum Pentateuch*, SBAB 4, Stuttgart 1988, 91-155.
J.-D. Macchi, «La naissance de Moïse», *ETR* 69 (1994) 397-403.
–, «Exode et vocation (Ex 3/1-12)», *ETR* 71 (1996) 67-74.
J. Magonet, «A Response to P. Auffret's "Literary Structure of Exodus 6,2-8"», *JSOT* 27 (1983) 73-4.
–, «The Retoric of God: Exodus 6,2-8», *JSOT* 27 (1983) 56-67.
F. Marín, «Exégesis y alcance teológico de Ex 19,5», en *Palabra y Vida,* Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños, eds. A. Vargas-Machuca Gutiérrez, G. Ruiz González, Madrid 1984, 47-54.
A. Marx, «La généalogie d'Exode vi 14-25: sa forme, sa fonction», *VT* 45 (1995) 318-36.
L. Meyer, *The Message of Exodus.* A Theological Commentary, Minneapolis 1983.
R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God.* Story and Theology in Exodus 32-34, JSOT.S 22, Sheffield 1983.
–, *The Old Testament of the Old Testament.* Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism, OBT, Minneapolis 1992.
R. Mosis, «Ex 19,5b.6a: Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik», *BZ* 22 (1978) 1-25.
D. Muñoz León, «Un reino de sacerdotes y una nación santa (Ex 19,6). La interpretación neotestamentaria de nuestro texto a la luz de los setenta y de las traducciones targúmicas», *EstB* 37 (1978) 149-212.
E. W. Nicholson, «The Covenant Ritual in Exodus xxiv 3-8», *VT* 32 (1982) 74-86.
S. I. L. Norin, *Er spaltete das Meer.* Die Auszugsüberlieferung in Psalmen und Kult des Alten Israel, CB.OT 9, Lund 1977.
G. S. Ogden, «Moses and Cyrus. Literary Affinities between the Priestly Presentation of Moses in Exodus vi-viii and the Cyrus Song in Isaiah xliv 24-xlv 13», *VT* 28 (1978) 195-203.
W. Oswald, *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischen Hintergrund, OBO 159, Friburgo (Suiza) - Gotinga 1998.
A. Phillips, «A Fresh Look at the Sinai Pericope. Part 1», *VT* 34 (1984) 39-52.
W. H. C. Propp, «That Bloody Bridegroom» (Exodus iv 24-6)», *VT* 43 (1993) 495-518.
–, *Exodus 1-18.* A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 2, Nueva York 1999.
T. Prosic, «Origin of Passover», *SJOT* 13 (1999) 78-94.
Y. T. Radday, «"Wie ist sein Name?" (Ex 3:13)», *LingBibl* 58 (1986) 87-104.
B. Renaud, «La figure prophétique de Moïse en Exode 3,1-4,17», *RB* 93 (1986) 510-34.
–, «Les généalogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Genèse», *RB* 97 (1990) 5-30.
–, *La Théophanie du Sinaï.* Ex 19-24, Exégèse et Théologie, CRB 30, París 1991.
–, *L'alliance un mystère de miséricorde.* Une lecture de Ex 32-34, LeDiv 169, París 1998.
–, «La formation de Ex 19-40: quelques points de repère», en *Le Pentateuque.* Débats et recherches, ed. Acfeb, LeDiv 151, París 1992, 101-33.
R. Rendtorff, «"Covenant" as a Structuring Concept in Genesis and Exodus», *JBL* 108 (1989) 385-93.

–, «Der Text in seiner Endgestalt. Überlegungen zu Exodus 19», en *Ernten, was man sät,* Fs. K. Koch, eds. D.R. Daniels, U. Gleßmer, M. Rösel, Neukirchen-Vluyn 1991, 459-70.
–, *Die «Bundesformel».* Eine exegetisch-theologische Untersuchung, SBS 160, Stuttgart 1995.
–, «Some Reflections on the Canonical Moses: Moses and Abraham», en *A Biblical Itinerary.* In Search or Method, Form and Content. Essays in Honor of George W. Coats, ed. E.E. Carpenter, JSOT.S 240, Sheffield 1997, 11-9.
B. P. Robinson, «Zipporah to the Rescue: a Contextual Study of Exodus iv 24-6», *VT* 36 (1986) 447-61.
–, «Symbolism in Exod. 15: 22-27 (Marah and Elim)», *RB* 94 (1987) 376-388.
Th. Römer, «De l'archaïque au subversif: le cas d'Exode 4/24-26», *ETR* 69 (1994) 1-12.
–, «Les sages-femmes du Pharaon (Ex 1/15-22)», *ETR* 69 (1994), 265-70.
N. M. Sarna, *Exploring Exodus.* The Heritage of Biblical Israel, Nueva York 1986.
J. Scharbert, *Exodus,* NEB.AT 24, Wurzburgo 1989.
A. Schart, *Mose und Israel im Konflikt.* Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen, OBO 98, Friburgo (Suiza) - Gotinga 1990.
A. Schenker, «Les Sacrifices d'alliance, Ex XXIV, 3-8, dans leur portée narrative et religieuse - Contribution à l'étude de la *berît* dans l'Ancien Testament», *RB* 101 (1994) 481-94.
L. Schmidt, *Beobachtungen zu der Plagenerzählung in Exodus VII 14-XI 10,* StB 4, Leiden 1990.
–, «Israel und das Gesetz. Ex 19,3b-8 und 24,3-8 als literarischer und theologischer Rahmen für das Bundesbuch», *ZAW* 113 (2001) 167-85.
W. H. Schmidt, *Exodus,* BK II/1, Neukirchen-Vluyn 1988 (en curso de publicación).
–, *Exodus, Sinai und Mose.* Erwägungen zu Ex 1-19 und 24, EdF 191, Darmstadt [3]1995.
H. C. Schmitt, «Die Erzählung vom Goldenen Kalb Ex. 32* und das Deuteronomistische Geschichtswerk», en *Rethinking the Foundations.* Historiography in the Ancient World and in the Bible, Fs. J. Van Seters, eds. S. L. McKenzie, Th. Römer, BZAW 294, Berlín - Nueva York 2000, 235-50.
J. Schreiner, «Exodus 12,21-23 und das israelitische Pascha», en *Studien zum Pentateuch,* Fs. W. Kornfeld, ed. G. Braulik, Viena 1977, 69-90.
–, «Kein anderer Gott! Bemerkungen zu Ex 34,11-26», en *Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?* Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, Fs. O. Kaiser, eds. I. Kottsieper, J. van Oorschot, D. Römheld, H. M. Wahl, Gotinga 1994, 199-213.
J. Siebert-Hommes, «Twelve Women in Exodus 1 and 2. The Role of Daughters and Sons in the Stories Concerning Moses», *ACEBT* 9 (1988) 47-58.
–, «Die Geburtsgeschichte des Mose innerhalb des Erzählzusammenhangs von Exodus I und II», *VT* 42 (1992) 398-403.
–, «Hebräerinnen sind ḥāyôṯ», en *"Dort ziehen Schiffe dahin...".* Collected Communications to the XIVth Congress of the IOSOT, París 1992, M. Augustin, K.-D. Schunk, BEAT 28, Francfort del Meno 1996, 191-9.
–, *Let the Daughters Live!* The Literary Architecture of Exodus 1-2 as a Key for Interpretation, BISe 37, Leiden 1998.
H. Simian-Yofre, «Il volto di Dio clemente e misericordioso. Esodo 32-34», *Gr.* 82 (2001) 477-486.
J. L. Ska, «La sortie d'Égypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (P^g) et la tradition prophétique», *Bib* 60 (1979) 191-215.

–, «Les plaies d'Egypte dans le recit sacerdotal (P^g)», *Bib* 60 (1979) 23-35
–, «La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'exode», *ZAW* 94 (1982) 530-48
–, «Exode xiv contient-il un recit de "guerre sainte" de style deutéronomistique?», *VT* 33 (1983) 454-67
–, «Popolo sacerdotale e popolo dell'alleanza nell'Antico e Nuovo Testamento», en *I laici nel popolo di Dio* Esegesi biblica, a cura di Vittorio Liberti, SBTA, Roma 1990, 19-38
–, «Recit et recit metadiegetique en Ex 1-15, remarques critiques et essai d'interprétation de Ex 3,16-22», en *Le Pentateuque* Débats et recherches, ed Acfeb, LeDiv 151, París 1992, 135-71
–, «Le repas de Ex 24,11», *Bib* 74 (1993) 305-27
–, «Note sur la traduction de *welo'* en Exode iii 19b», *VT* 44 (1994) 60-5
–, *Le passage de la mer* Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31, AnBib 109, Roma ^{2}1997
M S Smith, «The Literary Arrangement of the Priestly Redaction of Exodus A Preliminary Investigation», *CBQ* 58 (1996) 25-50
–, (with contributions by E M Bloch-Smith), *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, JSOT S 239, Sheffield 1997
J P Sonnet, «Le Sinai dans l'evenement de sa lecture La dimension pragmatique d'Ex 19-24», *NRTh* 111 (1989) 321-44
J M Solstice, «The Gift of the Name Moses and the Burning Bush», *Gr* 79 (1998) 231-46
H Spieckermann, «"Barmherziger und gnädig ist der Herr "», *ZAW* 102 (1990) 1-18
A Spreafico, *El libro del Exodo*, Barcelona 1995
G Steins, «"Sie sollen mir ein Heiligtum machen" Zur Struktur und Entstehung von Ex 24,12-31,18», en *Vom Sinai zum Horeb* Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte, Fs E Zenger, ed F-L Hossfeld, Wurzburgo 1989, 145-67
–, «Priestersherrschaft, Volk von Priestern oder was sonst? Zur Interpretation von Ex 19,6», *BZ* 45 (2001) 20-36
H Strauß, «Das Meerlied des Mose - ein 'Siegeslied' Israels? (Bemerkungen zur theologischen Exegese von Ex 15,1-19 20f)», *ZAW* 97 (1985) 103-9
T L Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel* The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23, JSOT S 55, Sheffield 1987
W Todd, *New Light on Exodus* The Narrative Explained Against its Geographical, Historical and Social Background, Londres 1980
R J Tournay, «Le chant de victoire d'Exode 15», *RB* 102 (1995) 522-31
H Utzschneider, *Das Heiligtum und das Gesetz* Studien zur Bedeutung der Sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40, Lev 8-9), OBO 77, Friburgo (Suiza) - Gotinga 1988
–, «Die Renaissance der alttestamentlichen Literaturwissenschaft und das Buch Exodus», *ZAW* 106 (1994) 197-223
–, *Gottes langer Atem* Die Exoduserzahlung (Ex 1-14) in asthetischer und historischer Sicht, SBS 166, Stuttgart 1996
–, «The Plagues of Egypt Ancient Tradition or Literary Invention», *ZAW* 98 (1986) 31-9
J Van Seters, «"Comparing Scripture with Scripture" Some Observations on the Sinai Pericope of Exodus 19-24», en *Canon, Theology and Old Testament Interpretation* Essays in Honor of Brevard S Childs, eds G M Tucker, D L Petersen, R R Wilson, Filadelfia 1988, 111-30
–, *The Life of Moses* The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers, CBET 10, Kampen 1994

–, «A Contest of Magicians? The Plague Stories in P», en *Pomegranates and Golden Bells* Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom, eds D P Wright, D N Freedman, A Hurvitz, Winona Lake 1995, 569-80

D C van Zyl, «Exodus 19 3-6 and the Kerygmatic Perspective of the Pentateuch», *OTE* 5 (1992) 264-71

J Vermeylen, «L'affaire du veau d'or (Ex 32-34) Une cle pour la "question deuteronomiste"?», *ZAW* 97 (1985) 1-23

–, «Les sections narratives de Deut 5-11 et leur relation a Ex 19-34», en *Das Deuteronomium.* Entstehung, Gestalt und Botschaft, ed N Lohfink, BEThL 68, Lovaina 1985, 174-207

M Vervenne, «The Protest Motif in the Sea Narrative (Ex 14,11-12) Form and Structure of a Pentateuchal Pattern», *ETL* 63 (1987) 257-71

–, «Topic and Comment The Case of an Initial Superordinate 'šr Clause in Exodus 14 13», en *Narrative and Comment* Contributions to Discourse Grammar and Biblical Hebrew presented to W Schneider, ed E Talstra, Amsterdam 1995, 187-98

K. H Walkenhorst, «Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis im Sinne der priesterschriftlichen Redaktion von Ex 7-14», en *Ein Gott - eine Offenbarung* Beitrage zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualitat, Fs N Füglister, ed F V Reiterer, Wurzburgo 1991, 373-95

B N Wambacq, «Les origines de la *Pesah* israelite», *Bib* 57 (1976) 206-224, 301-326

–, «'Ehᵉyeh 'ᵃšer 'ehᵉyeh», *Bib* 59 (1978) 317-38

–, «Les Massôt», *Bib* 61 (1980) 31-53

–, «Pesah - Massôt», *Bib* 62 (1981) 499-518

B Weber, «" Jede Tochter sollt ihr am Leben lassen!" Beobachtungen zu Ex 1,15-2,10 und seinem Kontext aus literaturwissenschaftlicher Perspektive», *BN* 55 (1990) 47-76

P Weimar, *Die Berufung des Mose* Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23 - 5,5, OBO 32, Friburgo de Suiza - Gotinga 1980

–, «Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung», *BN* 23 (1984) 81-134

–, *Die Meerwundererzahlung* Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31, AAT 9, Wiesbaden 1985

–, «Sinai und Schopfung Komposition und Theologie der Priesterschriftlichen Sinaigeschichte», *RB* 95 (1988) 337-85

A Wenin, «La theophanie au Sinai Structures litteraires et narration en Ex 19,10-20,21», en *Studies in the Book of Exodus*, 471-80

D W Wicke, «The Literary Structure of Exodus 1 2-2 10», *JSOT* 24 (1982) 99-107

I Willi-Plein, *Das Buch vom Auszug*, 2 Mose (Exodus), KBBi, Neukirchen-Vluyn 1988

–, «Ort und literarische Funktion der Geburtsgeschichte des Mose», *VT* 41 (1991) 110-18

G H Wittenberg, «The Relevance of Historical Geography for Old Testament Theology with Special Reference to Exodus 34 10-26», *OTEs* 9 (1996) 334-346

E Zenger, *Das Buch Exodus*, GSL AT 7, Dusseldorf 1978

–, «Tradition und Interpretation in Ex XV 1-21», en *Congress Volume, Vienna 1980*, ed J A Emerton, VT S 32 , Leiden 1981, 452-83

–, *Israel am Sinai* Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34, Altenberge ²1985

–, «Der Gott des Exodus Israels Interesse an den Anfängen seiner Geschichte», *BiKi* 42 (1987) 98-103

Artıculos, comentarıos y estudıos sobre la legıslacıón, el Decálogo y el Codıgo de la Alıanza

G Ahn, «"Monotheısmus" - "Polytheısmus" Grenzen und Möglıchkeıten eıner Klassıficatıon von Gottesvorstellungen», en *Mesopotamıa Ugarıtıca - Bıblıca,* Fs K. Bergerhof, eds M Dıetrıch, O Loretz, AOAT 232, Neukırchen-Vluyn 1993, 1-24
M Barre, «The Fourth Commandment Is It Just for Kıds?», *BıTod* 29 (1991) 42-46
H J Boecker, «Recht und Gesetz der Dekalog», en *Altes Testament,* NArB, Neukırchen-Vluyn [5]1996
C Carmıchael, *The Orıgıns of Bıblıcal Law* The Decalogues and the Book of the Covenant, Ithaca 1992
R P Carroll, «The Anıconıc God and the Cult of Images», *StTh* 31 (1977) 51-64
G C Chırıchıgno, *Debt Slavery ın Israel and the Ancıent Near East,* JSOT S 141, Sheffield 1993
J M Cohen, «The Nature of the Decalogue», *JBQ* 22 (1994) 173-7
J S Croatto, «La exclusıon de los "otros Dıoses" y sus ımagenes en el decalogo», *RevBıb* 48 (1986) 129-39
F Crüsemann, «Das Bundesbuch - hıstorıscher Ort und ınstıtutıoneller Hıntergrund», en *Congress Volume, Jerusalem 1986,* ed J A Emerton, VT S 40, Leıden 1988, 27-41
–, *Dıe Tora* Theologıe und Sozıalgeschıchte des alttestamentlıcher Gesetzes, Munchen 1992
–, *Bewahrung der Freıheıt* Das Thema des Dekalogs ın sozıalgeschıchtlıcher Perspektıve, KT 128, Gutersloh 1993
E M Curtıs, «The Theologıcal Basıs for the Prohıbıtıon of Images ın the Old Testament», *JETS* 28 (1985) 277-88
B J Dıebner, «Anmerkungen zum "'Bılderverbot" ın der Bıblıa Hebraıca», *DBAT* 27 (1991) 253-70
–, «Anmerkungen zum sogenannten "Bılderverbot" ın der Torah», *DBAT* 27 (1991) 46-57
C Dohmen, *Das Bılderverbot* Seıne Entstehung und seıne Entwıcklung ım Alten Testament, BBB 62, Bonn [2]1987
–, «Der Dekaloganfang und seın Ursprung», *Bıb* 74 (1993) 175-95
F García López, *El Decalogo,* Cuadernos Bıblıcos 81, Estella 1994
M Gorg, «Mıßbrauch des Gottesnamens», *BN* 16 (1981) 16-7
F W Golka, «Schwıerıgkeıten beı der Datıerung des Fremdgotterverbotes», *VT* 28 (1978) 352-54
A Graupner, «Zum Verhaltnıs der beıden Dekalogfassungen Eın Gesprach mıt Frank-Lothar Hossfeld», *ZAW* 99 (1987) 308-29
M Greenberg, «More Reflectıons on Bıblıcal Crımınal Law», en *Studıes ın Bıble,* ed S Japhet, ScrHıe 31, Jerusalen 1986, 1-17
–, «The Decalogue Tradıtıon Crıtıcally Examıned», en *Studıes ın the Bıble and Je wısh thought,* Fıladelfia - Jerusalen 1995, 279-311
A H J Gunneweg, «Bıldlosıgkeıt Gottes ım Alten Israel», *Henoch* 6 (1984) 257-71
B Halpern, «"Brısker Pıpes than Poetry" The Devělopment of Israelıte Monotheısm», en *Judaıc Perspectıves on Ancıent Israel,* eds J Neusner, B A Levıne, E S Frerıchs, Fıladelfia 1987, 77-115
P D Hanson, «The Theologıcal Sıgnıficance of Contradıctıon wıthın the Book of the Covenant», en *Canon and Authorıty* Essays ın Old Testament Relıgıon and Theology, eds G W Coats, B O Long, Fıladelfia 1977, 110-31

W J Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*, OBT 8, Filadelfia 1980
P Hayman, «Monotheism - A Misused Word in Jewish Studies», *JSS* 42 (1991) 1-15
R S Hendel, «The Social Origins of the Aniconic Tradition in Early Israel», *CBQ* 50 (1988) 365-82
R S Hess, «Yahweh and His Asherah? Epigraphic Evidence for Religious Pluralism in Old Testament Times», en *One God, One Lord in a World of Religious Pluralism*, eds A D Clarke, B W Winter, Cambridge (Reino Unido) 1991, 5-33
F L Hossfeld, *Der Dekalog* Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen, OBO 45, Gotinga 1982
–, «Einheit und Einzigkeit Gottes im fruhen Jahwismus», en *Im Gesprach mit dem dreieinen Gott* Elemente einer trinitarischen Theologie, Fs W Breuning, eds M Böhnke, H -P Heinz, Düsseldorf 1985, 57-74
–, «Du sollst dir kein Bild machen! Die Funktion des alttestamentlichen Bilderverbots», *TThZ* 98 (1989) 81-94
–, «Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen Eine Fortfuhrung des begonnenen Gesprächs», en *Vom Sinai zum Horeb* Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte, Fs E Zenger, ed F-L Hossfeld, Wurzburgo 1989, 73-117
–, «Der Dekalog als Grundgesetz – eine Problemanzeige», en *Liebe und Gebot* Studien zum Deuteronomium, Fs L Perlitt, eds R G Kratz, H Spieckermann, FRLANT 190, Gotinga 2000, 46-59
C Houtman, *Das Bundesbuch* Ein Kommentar, DMOA 24, Leiden - Nueva York - Colonia 1997
H B Huffmon, «The Fundamental Code Illustrated The Third Commandment», en *Pomegranates and Golden Bells* Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom, eds D P Wright, D N Freedman, A Hurvitz, Winona Lake 1995, 363-371
E Johnstone, «The Ten Commandments Some Recent Interpretations», *ET* 100 (1989) 453-59
W Johnstone, «The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus», *ZAW* 100 (1988) 361-85
J Joosten, *People and Land in the Holiness Code* An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26, VT S 67, Leiden - Nueva York - Colonia 1996
E Jucci, «Es 20,7 La proibizione di un uso illegittimo del nome di Dio nel Decalogo», *BeO* 20 (1978) 245-53
E A Knauf, «"You Shall Have No Other Gods" Eine notwendige Notiz zu einer überflussigen Diskussion», *DBAT* 26 (1989-90) 238-45
H J Koorevaar, «To Which Family Do You Belong? Parallel Family Structures in the Second Commandment (Ex 20 5b-6)», *OTEs* 12 (1999) 279-97
R G Kratz, «Der Dekalog im Exodusbuch», *VT* 44 (1994) 205-38
B Lang, «Altersversorgung in der biblischen Welt», en *Wie wird man Prophet in Israel?* Aufsätze zum Alten Testament, Dusseldorf 1980, 90-103
–, «Das Verbot des Meineids im Dekalog», *ThQ* 161 (1981) 97-105
–, *Monotheism and the Prophetic Minority* An Essay in Biblical History and Sociology, SWBAS 1, Sheffield 1983
–, «Neues über den Dekalog», *ThQS* 164 (1984) 58-65
–, «Zur Entstehung des biblischen Monotheismus» *TQ* 166 (1986) 135-42
G Lasserre, *Synopse des lois du Pentateuque*, SVT 59, Brill, Leiden 1994
A Lemaire, «Le Décalogue essai d'histoire de la redaction», en *Melanges bibliques et orientaux en l'honneur de M Henri Cazelles*, eds A Caquot, M Delcor, AOAT 212, Neukirchen-Vluyn 1981, 259-95

P Lemche, «The *Hebrew Slave* Comments on the Slave Law Ex xxi 2-11», *VT* 25 (1975) 129-44

C Levin, «Der Dekalog am Sinai», *VT* 35 (1985) 165-91

B M Levinson, *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law Revision, Interpolation and Development*, JSOT S 181, Sheffield 1994

M Limbeck, *Das Gesetz im Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 1997

N Lohfink, «Zur Geschichte der Diskussion uber den Monotheismus im Alten Israel», en *Gott, der einzige* Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, ed E Haag, QD 104, Friburgo - Basilea - Viena 1985, 9-25

–, «Kennt das Alte Testament einen Unterschied von *Gebot* und *Gesetz*? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs», en *Studien zur biblischen Theologie*, SBAB 16, Stuttgart 1993, 206-38

O Loretz, «Semitischer Anikonismus und biblisches Bilderverbot» *UF* 26 (1994) 209-23

J Loza, *Las Palabras de Yahve* Estudio del Decalogo, Biblioteca Mexicana, Mexico 1989

W Marschall, *Israel and the Book of the Covenant* An Anthropological Approach to Biblical Law, SBL Diss Ser 140, Atlanta 1993

R Martin-Achard, «Breves remarques sur la signification theologique de la Loi selon l'Ancien Testament», en *Permanence de l'Ancien Testament* Recherches d'Exegese et de Theologie, CRThPh 11, Ginebra - Lausana - Neuchâtel 1984, 90-106

A Meinhold, «Judische Stimmen zum Dritten Gebot», *KuI* 2 (1987) 159-68

R Meynet, «Les dix commandements, loi de liberte Analyse rhetorique d'Ex 20,2-17 et de Dt 5,6-21», *MUSJ* 50 (1984) 405-21

M Millard, «Das Elterngebot im Dekalog Zum Problem der Gliederung des Dekalogs», en *Mincha*, Fs R Rendtorff, ed E Blum, Neukirchen-Vluyn 2000, 193-215

P D Miller, «The Place of the Decalogue in the OT and Its Law» *Interpr* 43 (1990) 229-42

R Neudecker, «*IO SONO IL SIGNORE TUO DIO* Interpretazioni rabbiniche su Es 20,2 (Dt 5, 6)», *CivCatt* 149 (1998) 249-60

E W Nicholson, «The Decalogue as the Direct Address of God», *VT* 27 (1977) 422-33

D T Olson, «The Jagged Cliffs of Mount Sinai A Theological Reading of the Book of the Covenant (Exod 20 22-23 19)», *WTJ* 50 (1996) 251-63

J M Oosthuizen, «Law and Theology in the Covenant Code», *Skrift en Kerk* 17 (1996) 160-90

Y Osumi, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Ex 20,22b 23,33*, OBO 105, Friburgo (Suiza) - Gotinga 1991

E Otto, *Wandel der Rechtsbegrundungen in der gesellschaftsgeschichte des antiken Israels* Eine Rechtsgeschichte des «Bundesbuches» Ex xx 22 - xxiii 13, StB 3, Leiden 1988

–, *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im Bundesbuch* Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rectsuberlieferungen, OBO 85, Friburgo (Suiza) - Gotinga 1989

–, «Der Dekalog als Brennspiegel israelitischer Rechtsgeschichte», en *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie*, 59-68

– «Del Libro de la Alianza a la Ley de Santidad La Reformulacion del Derecho Israelita y la Formacion del Pentateuco», *EstBib* 52 (1994) 195-217

D Patrıck, «The Fırst Commandment ın the Structure of the Pentateuch», *VT* 45 (1995) 107-18

A Phıllıps, «The Laws of Slavery Exodus 21 2-11», *JSOT* 30 (1984) 51-66

G L Prato, «Gıovanı e anzıanı ıl quarto comandamento e la tradızıone sapıenzıale , en *I gıovanı nella Bıbbıa,* a cura dı M Gıoıa, SBTA, Roma 1988, 127-53

G Robınson, «The Idea of Rest ın the Old Testament and the Search for the Basıc Character of Sabbath», *ZAW* 91 (1980) 32-42

–, *The Orıgın and Development of the Old Testament Sabbath* A Comprehensıve Exegetıcal Approach, BET 21, Francfort del Meno 1988

R Rothenbusch, *Dıe kasuıstısche Rechtssammlung ım "Bundesbuch" (Ex 21,2-11 18 22,16) und ıhr lıterarıscher Kontext ım Lıcht altorıentalıscher Parallelen,* AOAT 259, Munster 2000

A Schenker, ‹Der Monotheısmus ım ersten Gebot, dıe Stellung der Frau ım Sabbatgebot und zweı andere Sachfragen zum Dekalog», *FZPhTh* 32 (1985) 323-41

–, «Affranchıssement d'une esclave selon Ex 21,7-11», *Bıb* 69 (1988) 547-56

–, *Versohnung und Wıderstand* Bıbeltheologısche Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders ım Lıchte von Exodus 21-22, SBS 139, Stuttgart 1990

W H Schmıdt (ın Zusammenarbeıt mıt H Delkurt und A Graupner), *Dıe Zehn Gebote ım Rahmen alttestamentlıcher Ethık,* EdF 281, Darmstadt 1993

J Schreıner, *An deınen Geboten habe ıch meıne Freude* Zur Ethık des Alten Testaments, Wurzburgo 1998

H Schroer, Das Erste Gebot als praktıschtheologısches Axıom bıblıscher Theologıe Eıne Skızze», en *Altes Testament und chrıstlıche Verkundıgung,* Fs A H J Gunneweg eds M Oemıng, A Graupner, Stuttgart - Berlın - Colonıa - Maguncıa 1987, 112-35

L Schwıenhorst-Schonberger, «"Dıes sınd dıe Rechtsvorschrıften, dıe du ıhnen vorlegen sollst' Zur Struktur und Entstehung des Bundesbuches», en *Vom Sınaı zum Horeb* Statıonen alttestamentlıcher Glaubensgeschıchte, Fs E Zenger, ed F-L Hossfeld, Wurzburgo 1989, 119-43

–, *Das Bundesbuch (Ex 20,22 23,33)* Studıen zu seıner Entstehung und Theologıe, BZAW 188, Berlın - Nueva York 1990

B Z Segal y G Levı (eds), *The Ten Commandments ın Hıstory and Tradıtıon,* Jerusalen 1990

J L Ska, « 'La scrıttura era parola dı Dıo, scolpıta sulle tavole" (Es 32,16) Autorıta, rıvelazıone e ıspırazıone nelle leggı del Pentateuco», *RStB* 12 (2000) 7-23

J M Sprınkle, *The Book of the Covenant* A Lıterary Approach, JSOT S 174, Sheffield 1994

J H Tıgay, *You Shall Have No Other Gods* Israelıte Relıgıon ın the Lıght of Hebrew Inscrıptıons, HSM 31, Atlanta 1986

M Tsevat, «The Prohıbıtıon of Dıvıne Images Accordıng to the Old Testament›, en «*Wunschet Jerusalem Frıeden*» Collected Communıcatıons to the XIIth Congress of the IOSOT, Jerusalen 1986, eds M Augustın, K-D Schunk, BEAT 13, Francfort del Meno 1988, 211-20

T Veıjola, «Das drıtte Gebot (Namenverbot) ım Lıchte eıner agyptıschen Parallele», *ZAW* 103 (1991) 1-17

M Weınfeld, «The Decalogue ıts Sıgnıficance, Unıqueness, and Place ın Israel's Tradıtıon», en *Relıgıon and Law Bıblıcal Judaıc and Islamıc Perspectıves,* eds E B Fırmage, B G Weıss, J W Welch, Wınona Lake 1990, 3-47

A Wenın, «Le decalogue, revelatıon de Dıeu et chemın de bonheur», *RTL* 25 (1994) 145-82

–, «Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie», en *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, ed. Collectif (sous la direction de C. Focant), LeDiv 168, París 1997, 9-43.
G. H. Wittenberg, «Legislating for Justice - The Sociological Legislation of the Covenant Code and Deuteronomy», *Scriptura* 54 (1995) 215-28.

INTRODUCCIÓN

1. *El objetivo de la exégesis*

La intención de este comentario es tratar de interpretar el libro del Éxodo como Escritura canónica dentro de la disciplina teológica de la Iglesia cristiana. En cuanto Escritura, se asume el papel de autoridad que posee dentro de la vida de la comunidad; sin embargo, se debe investigar continuamente cómo funciona esta autoridad. Por tanto, a pesar de que el libro, en su forma canónica, pertenece al legado sagrado de la Iglesia, corresponde a cada nueva generación estudiar de nuevo su significado, considerar la situación contemporánea de la Iglesia a la que se dirige la palabra y anticipar una novedosa acomodación de su mensaje a través de la obra del Espíritu de Dios.

El autor no comparte la postura hermenéutica de quienes piensan que la exégesis bíblica es un trabajo objetivo, descriptivo, controlado únicamente por la crítica científica, al que el teólogo cristiano sólo puede añadir, a lo sumo, unas pocas reflexiones homiléticas con fines piadosos. En mi opinión, la separación rigurosa entre los elementos descriptivos y los elementos constructivos de la exégesis conmueve los cimientos de la tarea teológica de comprender la Biblia. Sin embargo, el investigador que forma parte de la Iglesia está obligado a tratar en profundidad el texto del Antiguo Testamento en su marco original dentro de la historia de Israel y a utilizar la investigación realizada por muchas personas que comprenden el trabajo exegético de modo muy distinto al que acabamos de sugerir. A la inversa, esperamos que la exégesis de este comentario les pueda resultar útil e iluminadora a quienes no comparten el concepto general de la disciplina que tiene el autor.

No parece propio de un comentario convertirse en un ensayo de hermenéutica. No se puede juzgar el éxito de una exégesis por su teoría de la interpretación sino por su misma interpretación. Sin embargo, quizás convenga explicar brevemente la lógica de la disposición del comentario y sugerir al lector el modo de utilizar las diversas secciones de cada capítulo.

2. *La disposición del comentario*

1. Cada sección comienza con la traducción del texto hebreo. [De acuerdo con el enfoque de la serie, la edición castellana utiliza la traducción de la Nueva Biblia Española, aunque respetando las opciones de Childs cuando difiere e indicando entre corchetes la de la NBE.] Se han consultado repetidamente las antiguas versiones, con sólo para establecer el texto mejor, sino para intentar comprender cómo lo escucharon e in-

terpretaron las comunidades posteriores. Aunque se discuten con detalle las variantes textuales más significativas, el énfasis de la sección está en los problemas sintácticos, que afectan muy a menudo a la exégesis. Se han señalado y evaluado frecuentemente propuestas alternativas de traductores modernos, que son una ayuda para el no especialista.

2. Se trata de manera detallada el desarrollo histórico que subyace a la forma final del texto bíblico, teniendo en cuenta tanto el nivel oral como el literario. En esta sección se ofrece un análisis de historia de las formas y de historia de las tradiciones, que trata de investigar los elementos originarios que configuraron la tradición oral. Por otra parte, se ha intentado un nuevo análisis de las fuentes, que trata los distintos niveles literarios que componen la narración actual. Finalmente, unas observaciones sobre la historia de la redacción discuten la disposición definitiva del pasaje. A veces, los datos de la prehistoria del texto están en relación directa con la interpretación del texto canónico; otras, la prehistoria es bastante irrelevante para comprender la dimensión sincrónica del texto bíblico. En la sección exegética que sigue a la prehistoria se ofrece generalmente una evaluación del papel que desempeñan los diversos estadios antiguos del texto; sin embargo, no se propone de manera intencionada una teoría general sobre la relación que resulta en cada caso dentro del libro del Éxodo.

3. La primera gran sección, titulada Contexto del Antiguo Testamento, constituye el núcleo del comentario. Esta sección pretende estudiar con rigor el texto en su forma final, que es su forma canónica, reconociendo al mismo tiempo la variedad de elementos históricos que lo produjeron y sacando partido de ellos. En mi opinión, un gran fallo de muchos comentarios científicos es su incapacidad de tratar la forma final del texto sin caer en un midrás moderno. Desde un punto de vista literario, es muy necesario comprender la composición actual como una obra literaria con identidad propia. El interés de los especialistas por el estudio de las formas y el análisis de las fuentes ha contribuido a fragmentar el texto y a dejar al lector sólo con pedazos. Pero una razón aún más importante para interpretar el texto final es la teológica. Es el texto final en su forma actual (la narración elaborada), el que la Iglesia, siguiendo el ejemplo de la sinagoga, aceptó como canónico y, de ese modo, como vehículo de la revelación. Gran parte de la frustración que experimenta el predicador cuando utiliza comentarios procede de la incapacidad del intérprete para enfrentarse con el texto en su forma canónica. Más bien, el interés del comentarista se centra en los diversos problemas de su prehistoria. En mi opinión, el estudio de la prehistoria sólo cumple su función dentro de la exégesis cuando ilumina el texto final.

4. La sección sobre el uso del Antiguo Testamento en el Nuevo es un intento consciente de tomar en serio la confesión de la Iglesia de que su Escritura Sagrada está formada por un Testamento Antiguo y otro Nuevo. La lectura del Antiguo Testamento por parte del Nuevo no se incluye,

pues, dentro de la sección de la historia de la interpretación, sino que funciona como la voz de los apóstoles, a la que la Iglesia escucha junto a la de los profetas. El Nuevo Testamento utiliza el Antiguo Testamento de modos diversos. Su exégesis está marcada en su forma y contenido por un ambiente helenístico, y refleja a menudo las continuas tradiciones exegéticas del judaísmo que se desarrollaron fuera del Antiguo Testamento. Esta sección intenta describir cómo comprendió la Iglesia primitiva la Escritura del Antiguo Testamento a la luz de la nueva confesión de Jesucristo.

5. La sección sobre la «Historia de la exégesis» es semejante a la sección sobre la prehistoria del texto. Una trata el periodo anterior a la formación total del texto; la otra, su interpretación después de su formación. Ambas poseen una relación especial, aunque indirecta, con la gran tarea exegética de interpretar el texto canónico. La historia de la exégesis interesa de modo particular porque ilumina el texto mostrando cómo las preguntas que han ido conservándose en diferentes generaciones de intérpretes influyeron en las respuestas que recibieron. Nadie se acerca al texto *de novo*, sino que, de modo consciente o inconsciente, comparte una tradición junto a sus predecesores. Así pues, esta sección trata de ofrecer algunos datos históricos para comprender cómo la generación presente está influida por las tradiciones exegéticas de las que forma parte.

La preocupación de este comentario por la historia de la exégesis es también un intento de ensanchar el enfoque cada vez más estrecho de la reciente investigación bíblica, que se limita a unos pocos nombres. Esta tendencia no sólo ha ignorado la impresionante competencia de muchas generaciones anteriores, sino que se revela incapaz de comprender muchos de los importantes aspectos que el texto bíblico ha evocado. Puesto que esta sección debe ser muy selectiva, he intentado tener en cuenta, al realizar el comentario, a los representantes judíos y cristianos más importantes, y, además, recoger los estudios particulares que han influido en cada pasaje concreto en periodos cruciales.

6. La última sección ofrece una reflexión teológica sobre el texto dentro del contexto del canon cristiano. Intenta relacionar los diversos testimonios del Antiguo y del Nuevo Testamento a la luz de la historia de la exégesis con los aspectos teológicos que ha evocado el testimonio. Es un intento por pasar del testimonio a la esencia. Esta reflexión no intenta ser atemporal ni ofrecer verdades bíblicas para todas las generaciones, sino que trata de presentar un modelo relativo al modo como el cristiano intenta comprender el testimonio de los profetas y de los apóstoles en su propio tiempo y situación. Esta parte no es simplemente una elucubración homilética hecha al azar; intenta basarse en el trabajo exegético e histórico hecho previamente en el comentario y desarrollar un método más riguroso de actualización del texto al servicio de la misión actual de la Iglesia. El comentario pretende aportar más precisión en su sección conclusiva, que en la mayoría de los recientes estudios o no existe o está incluida como un apéndice desconectado de la exégesis crítica (cf. mi eva-

luación de las diversas series de comentarios del Antiguo Testamento en *Interpretation* 18, 1964, pp. 432-49). Mi gran preocupación es contribuir de este modo a relacionar la exégesis bíblica con la teología y que el teólogo sistemático y el moralista encuentren puntos que afecten directamente a su disciplina y les sugieran la posibilidad de participar en una empresa común.

Esta particular distribución intenta facilitar el uso del comentario a diversos lectores. Las dos primeras secciones se dirigen principalmente al especialista y tratan de hacer avanzar la investigación de la disciplina en las áreas de la crítica de las formas y la de la historia de las tradiciones. El estudiante, el pastor y el catequista pueden omitir estas secciones sin que ello influya seria y negativamente en la comprensión de la sección exegética. La exégesis intenta incorporar el material en la prehistoria del texto que es especialmente relevante para la presentación del texto canónico. La historia de la exégesis es igualmente subsidiaria a la exégesis, y puede ser estudiada por sí misma, como parte de una historia erudita, o ignorada en una primera lectura. Las secciones sobre el contexto del Antiguo Testamento, el del Nuevo Testamento y la reflexión teológica forman el núcleo del comentario y están dirigidas tanto al especialista como al lector no especializado.

I. PRELIMINAR
(1,1-7)

A. Besters, «'Israël' et "Fils d'Israel"», *RB* 74, 1964, pp. 5-23, 322-55; **G. W. Coats**, «A Structural Transition in Exodus», *VT* 22, 1972, pp. 129ss; **M. Greenberg**, *Understanding Exodus*, 1969, pp. 18ss; **A. Lacocque**, *Le Devenir de Dieu*, París 1967, pp. 25ss; **Th. C. Vriezen**, «Exodusstudien, Exodus I», *VT* 17, 1967, pp. 334-53.

1 [1]Lista de los israelitas que fueron a Egipto con Jacob, cada uno con su familia: [2]Rubén, Simeón, Judá, [3]Isacar, Zabulón, Benjamín, [4]Dan, Neftalí, Gad, Aser. [5]Descendientes directos de Jacob, setenta personas; José ya estaba en Egipto.

[6]Muerto José y sus hermanos y toda aquella generación, [7]los israelitas crecían y se propagaban, se multiplicaban y se hacían fuertes en extremo e iban llenando todo el país.

1. *Notas textuales y filológicas*

Para un estudio preliminar del texto 4QEx[a], cf. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, Garden City, N.Y. 1958, pp. 137s.

1,1 El TM comienza con una conjunción que LXX omite. Cf. Lv 11; Nm 1,1; Jos 1,1; *G-K* § 49bN.

5b Oración nominal con sentido circunstancial. Gn 1,2 es una construcción paralela. Cf. König, *Lehrgebäude* III, §§ 302a, 362k.

2. *Contexto del Antiguo Testamento*

El libro del Éxodo comienza recapitulando una información ya dada en el Génesis. La lista de los hijos de Jacob que entraron en Egipto ha aparecido en Gn 46,8ss con la tradición de setenta personas. La muerte de José ha sido relatada en Gn 50,26. Al mismo tiempo, en estos pocos versículos iniciales se introduce material nuevo que supone un paso adelante respecto al relato del Génesis, especialmente la muerte de toda la generación de José y el crecimiento del pueblo. Por tanto, la introducción apunta tanto al pasado, los patriarcas, como al futuro, la historia del éxodo. Lo primero que hay que hacer es examinar más detalladamente esta doble función de la introducción.

Hay un acuerdo general entre los investigadores respecto a la división de fuentes: P = 1-5, 7; J = 6. Sin embargo, esta división inicial de fuentes no resuelve por sí misma muchos problemas, sino que simplemente pone de relieve los temas debatidos. ¿Por qué recapituló el escritor sacerdotal el material precedente de esta manera y por qué unió su introducción con las tradiciones anteriores del Éxodo (J) en 8ss?

El escritor sacerdotal comienza con la frase «Éstos son los nombres...» Al igual que la frase «Ésta es la historia de la creación...» (Gn 2,4, etc.), la fórmula le sirve al autor para proporcionar una estructura al relato. La fórmula que conecta los nombres con la entrada en Egipto deriva de la tradición de Gn 46. Este capítulo ha incluido también la tradición de las setenta personas (v. 27). Sin embargo, teniendo en cuenta el nuevo papel que desempeña en el relato del Éxodo, el autor se ve obligado a ajustar el material antiguo a la nueva situación histórica. Repite la tradición de los setenta en el v. 5, pero añade el comentario de la estancia de José en Egipto para que esté en consonancia con el relato. (El problema de reconciliar los números en las genealogías –LXX señala 75 personas– fue una cuestión importante para los intérpretes posteriores.) Es interesante notar que, a pesar de que el autor sacerdotal del Éxodo utiliza en el v. 1 el marco genealógico de Gn 46,8ss, el orden actual de los nombres sigue la tradición más antigua de Gn 35, que organizó los nombres según las mujeres epónimas de Jacob.

El v. 1 comienza con la tradición de los patriarcas. Los *bᵉnê Israel* son los hijos de Jacob; pero en el v. 7 se hace patente la función de transición de la introducción. Ahora bien, los *bᵉnê Israel* son los israelitas, el pueblo de Israel. El autor pasa de la tradición de una familia a la de una nación (cf. A. Besters, *o. c.*, pp. 5ss). Al unir las dos tradiciones deja claro que interpreta el éxodo como continuación directa de la historia que comenzó en el Génesis. De hecho, el carácter de continuidad queda explícito en el v.7. En este versículo el escritor sacerdotal va más allá del relato del Génesis de 46,27 y comienza el relato del éxodo. El vocabulario del v. 7 refleja tanto la promesa de bendición a Adán (Gn 1,28; 9,1) como la promesa a Abraham (12,1ss). Dios, el creador, ha cumplido su promesa a los padres. El v. 7 funciona ahora como un versículo de transición, que apunta en ambas direcciones. Expresa el cumplimiento de la promesa patriarcal del pasado y sirve de soporte a los acontecimientos que dan comienzo al éxodo (cf. 1,9).

Vriezen (*o. c.*, pp. 334ss) ha defendido con fuerza la existencia de una fórmula tradicional en el v. 6. La repetición de la muerte de José en el v. 6 pertenece a la fórmula de aparición del nuevo rey en el v. 8. El comienzo de la nueva era aparece señalado por el final de la antigua (cf. el paralelismo estricto de Jue 2,10). El último redactor sacerdotal ha mantenido la fórmula tradicional de la fuente anterior en el v. 6, pero en el v. 7 la ha entrelazado de manera magistral con su propio material de transición; dicho versículo marca el nuevo periodo de la historia de Israel dentro del amplio marco del gran plan de Dios para su pueblo comenzado en la creación.

II. LA PERSECUCIÓN DE ISRAEL Y NACIMIENTO DE MOISÉS (1,8-2,10)

E. Auerbach, *Moses*, Amsterdam 1963; **G. Binder**, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus*, Beiträge zur klass. Philologie 10, Meisenheim 1964; **B. S. Childs**, «The Birth of Moses», *JBL* 84, 1965, pp. 109ss; **M. Cogan**, «A Technical Term for Exposure», *JNES* 27, 1968, pp. 133-5; **C. Cohen**, «The Legend of Sargon and the Birth of Moses», *JNES* 4, 1972, pp. 46-51; **G. R. Driver**, «Hebrew Mothers», *ZAW* 67, 1955, pp. 246-8; **G. Fohrer**, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, 1964, pp. 9ss; **H. Gressmann**, *Mose und seine Zeit*, 1913, pp. 1ss; **H. G. Güterbock**, «Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200», *ZA* 42, 1934, pp. 62-4; **W. Helck**, «Ṯkw und die Ramsesstadt», *VT* 15, 1965, pp. 35ss; **I. Mendelsohn**, «On Corvée Labor in Ancient Canaan and Israel», *BASOR* 167, 1962, pp. 31-5; **E. Meyer**, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, La Haya 1906, reimpr. Darmstadt 1967, pp. 41ss; **F. Nims**, «Bricks without Straw», *BA* 13, 1950, pp. 22-8; **J. Plastaras**, *The God of Exodus*, 1966, pp. 26ss; **G. von Rad**, «Beobachtungen an der Moseerzählung Exodus 1-14», *EvTh* 31, 1971, pp. 579-88; **D. B. Redford**, «Ex. 1, 11», *VT* 13, 1963, pp. 401-18; «The Literary Motif of the Exposed Child», *Numen* 14, 1967, pp. 210ss; **F. V. Winnett**, *The Mosaic Tradition*, 1949, pp. 16ss.

[8]Subió al trono en Egipto un Faraón nuevo que no había conocido a José, [9]y dijo a su pueblo:

–Mirad, los israelitas se están volviendo más numerosos y fuertes que nosotros; [10]vamos a actuar sagazmente, pues si no crecerán; y si se declara la guerra, se aliarán con el enemigo, nos atacarán y después se marcharán de nuestra tierra.

[11]Así pues, nombraron capataces que los explotaran como cargadores en la construcción de las ciudades granero Pitón y Ramsés. [12]Pero cuanto más los oprimían, ellos crecían y se propagaban más. [13]Hartos de los israelitas, los egipcios les impusieron trabajos penosos, [14]y les amargaron la vida con dura esclavitud, imponiéndoles los duros trabajos del barro, de los ladrillos y toda clase de trabajos del campo.

[15]El rey de Egipto ordenó a las comadronas hebreas (una se llamaba Séfora y otra Fuá):

[16]–Cuando asistáis a las hebreas, observad la silla de parto: si es niño lo matáis, si es niña la dejáis con vida.

[17]Pero las comadronas respetaban a Dios, y en vez de hacer lo que les mandaba el rey de Egipto dejaban con vida a los recién nacidos.

[18]El rey de Egipto llamó a las comadronas y las interrogó:

–¿Por qué obráis así y dejáis con vida a las criaturas?

[19]Contestaron al Faraón:

–Es que las mujeres hebreas no son como las egipcias: son robustas y dan a luz antes de que lleguen las comadronas.

[20]Dios premió a las comadronas: el pueblo crecía y se hacía muy fuerte, [21]y a ellas, como respetaban a Dios, también les dio familia.

[22]Entonces, el Faraón ordenó a todos sus hombres:

–Cuando les nazca un niño, echadlo al Nilo; si es niña, dejadla con vida.

2 [1]Un hombre de la tribu de Leví se casó con una mujer de la misma tribu; [2]ella concibió y dio a luz un niño. Viendo lo hermoso que era, lo tuvo escondido tres meses. [3]No pudiendo tenerlo escondido por más tiempo, tomó una cesta de mimbre, la embadurnó de barro y pez, colocó en ella a la criatura y la depositó entre los juncos, a la orilla del Nilo.

[4]Una hermana del niño observaba a distancia para ver en qué paraba aquello. [5]La hija del Faraón bajó a bañarse en el Nilo, mientras sus criadas la seguían por la orilla. Al descubrir la cesta entre los juncos, mandó a la criada a recogerla. [6]La abrió, miró dentro y encontró un niño llorando. Conmovida, comentó:

–Es un niño de los hebreos.

[7]Entonces, la hermana del niño dijo a la hija del Faraón:

–¿Quieres que vaya a buscar una nodriza hebrea que te críe el niño?

[8]Respondió la hija del Faraón:

–Anda.

La muchacha fue y llamó a la madre del niño.

[9]La hija del Faraón le dijo:

–Llévate este niño y críamelo, y yo te pagaré.

La mujer tomó al niño y lo crió.

[10]Cuando creció el muchacho, se lo llevó a la hija del Faraón, que lo adoptó como hijo y lo llamó Moisés, diciendo: «Lo he sacado del agua».

1. *Notas textuales y filológicas*

1,8 B. Jacob, *Das zweite Buch Mose, ad loc.*, lee demasiadas cosas en el texto hebreo: «no optó por conocer a José».

1,10 NJPS traduce el último verbo, *w*^{e}*'ālāh* por «dominar sobre», lo cual mejora mucho el sentido de la frase. Sin embargo, la justificación filológica de este significado es demasiado débil para poder sostenerla. Igualmente, cf. Orlinsky, *Notes on the New Translation*, p. 149. La forma de tercera persona femenino plural debería ser rectificada por *tiqrā'ēnû*, teniendo en cuenta *BH*^{3}. Cf. el uso en Lv 10,19.

1,14 La sintaxis de la última oración sigue siendo una *crux* clásica. Cf. el tratamiento de J. Blau, *VT* 4, 1954, pp. 7ss, y P. Saydon, *VT* 14, 1964, p. 201.

1,15 LXX y V no leen «hebreas» como adjetivo en función atributiva sino como un estado constructo («las comadronas de los hebreos»), lo cual deja abierta la cuestión de la nacionalidad.

1,16 Se sigue debatiendo el significado exacto de *'obnayim*. Cf. el paralelo Jr 18,3 = «torno de alfarero». La explicación más probable sigue siendo la de un tipo de asiento de dos piedras sobre el que se arrodillaba la mujer. Sin embargo, de acuerdo con el contexto, AmTr y otros adoptan la traducción «genitales». NAB sigue a LXX y lee «dando a luz». Cf. H. A. Brongers, *NTT* 20, 1966, pp. 241ss.

1,19 *ḥāyôt* de *hāyeh*, «robustas». La corrección corriente de *ḥāyyôt* por «animales» no se sostiene ni filológica ni exegéticamente. El asunto es tratado con detalle por G. R. Driver, «Hebrew Mothers», *ZAW* 67, 1955, pp. 246ss.

1,21 No está claro si la connotación de *bāttîm* se interpreta de manera reducida (casa) o ampliada (familia).

1,23 LXX, a quien sigue NAB, añade «a los hebreos», que parece ser una expansión aclaratoria.

2,1 La sintaxis de la última frase es difícil. Por causa del artículo determinado *'et-bat-lēwî* no significa normalmente «una hija de Leví» (König, *Lehrgebäude* III, 304a); tampoco una mujer levita, como aparece en NJPS, NAB; ello respondería más a *bat 'îš lēwî.* Cf. Ex 6,18a.20a.

2,2 Sobre la expression *rā'āh kî ṭôb,* cf. W. F. Albright en *Mélanges bibliques rédigés... A. Robert,* París 1956, pp. 22ss; igualmente, Meek, *JBL* 82, 1963, p. 268; *JBL* 64, 1945, p. 12.

2,5 La frase central es circunstancial: «mientras sus criadas la seguían».

2,8 En hebreo bíblico, una frase afirmativa repite el verbo de la pregunta.

2,9 *hêlîkî,* «tomar», tiene su dificultad y se corrige por *hôlîkî.* Parece haber sido influenciado por el cercano *hêniqihû.* Ehrlich, *Randglossen I,* p. 264, se opone a dicha correción, afirmando que el *hifil* de *hlk* se utiliza normalmente en referencia a aquello que puede moverse por sí mismo. Solamente en el hebreo tardío es sinónimo de *hēbî'.* Sigue a la versión siriaca y a Rashi leyendo *hē' lāk* = «¡helo aquí; es tuyo!» Quizás se refleje un término técnico. Cogan (*o. c.,* p. 10) defiende un equivalente hebreo del *nadu* acádico, «tirar o lanzar». Una fórmula acádica del acto de adopción ofrece un paralelo cercano: «toma al hijo, es tu hijo» (*ta-ab-li zu-ḫa-ra-am lu-ú ma-ru-ki*). Cf. M. Schorr, *Urkunden des altbabylonischen Zivil-und Prozessrechts,* Vorderasiatische Bibliothek 5, Leipzig 1907, p. 122 § 78, y M. David, *Die Adoption in altbabylonischen Recht,* Leipzig 1927, pp. 79s. Sin embargo, como ha señalado correctamente J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament,* Londres y Nueva York 1968, los problemas semánticos inherentes a dicha reconstrucción son difíciles.

2,10a Ehrlich, *Randglossen* I, p. 265, sugiere que se corrija *wayyigdal* por *wayyiggāmēl* (cuando fue destetado); sin embargo, el paralelo de Gn 21,8 muestra que el verbo en la forma *qal* puede referirse específicamente a la edad del destete.

2,10b El antiguo intento por comprender la expresión *wayyᵉhî lᵉbēn* de manera figurada: «era para ella como su propio hijo» se derrumba a la luz de los cada vez más numerosos paralelos del Oriente Próximo. Cf. *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri,* ed. E. G. Kraeling, Nueva York 1953, p. 226.

2,10c Sobre las numerosas propuestas etimológicas del nombre, tanto antiguas como modernas, cf. Koehler-Baumgartner, *Lexicon in VT libros,* Londres 1953, *sub verbo.* Hay ya un consenso general en que el nombre tiene origen egipcio, proviene de la raíz *ms*(*w*) y significa «engendrar». Es una forma hipocorística de un nombre teofórico construido según el modelo de Tutmoses. Cf. J. G. Griffiths, «The Egyptian Derivation of the Name Moses», *JNES* 12, 1932, pp. 225-31; H. Cazelles, *Moïse, l'Homme de l'Alliance,* Tournai 1955, pp. 14ss.

2. *El problema de las fuentes y de la historia de las tradiciones*

A) Fuentes

La gran mayoría de los comentaristas críticos atribuye la sección 1,8-2,10 a diversas fuentes literarias, aunque reconocen al mismo tiempo que el relato actual tiene carácter unitario. Hay un amplio consenso en asignar a P los vv. 13 y 14. El estilo característico, el vocabulario y la continuidad con la introducción del Éxodo y con la fuente P del Génesis confir-

man esta afirmación. Sin embargo, la división del resto del capítulo entre J y E ha producido diversidad de opiniones. Los criterios habituales para división (los nombres divinos y los duplicados) aparecen demasiado poco para servir de ayuda.

Este desacuerdo se concreta en dos importantes aspectos. 1) ¿Abarca la primera sección los vv. 8-12 o los vv. 8-10? Meyer (también Gressmann, Bäntsch, Beer) defendió que el proyecto que empieza en el v. 8 de «actuar sagazmente» (v. 10) encuentra su continuación en el v. 15 con la historia de las comadronas, y no con el duro trabajo de los vv. 11ss. Al contrario, Wellhausen, seguido por Bacon, Driver y Noth, consideró los vv. 8-12 como una unidad (generalmente J), que tiene su duplicado en los vv. 15-20. 2) Hay una falta de acuerdo a la hora de determinar qué fuente está presente en 15-20 y 2,1-10. La mayoría asignan dichos versículos a E; Noth, en cambio, opta por J.

Con respecto al primer asunto, aceptamos 8-12 como unidad. La contradicción entre el plan de actuar sagazmente y la referencia posterior a claros trabajos forzados no se basa en la división de fuentes, sino que surge de la fusión de dos tradiciones (cf. más abajo). Además, el v. 12 parece referirse al v. 10, lo que aboga por no separar dichos versículos. Con respecto al segundo aspecto, no hay criterios muy seguros para decidir. El v. 22 pertenece sin duda al mismo estrato que 8-10, pero no es claro a qué fuente pertenece. Basándonos en el escaso fundamento de las diferencias de vocabulario, tendemos a asignar a J los vv. 8-12 y a E los vv. 15-20.22; 2,1-10. Sin embargo, la división de fuentes no es definitiva ni parece muy relevante para la exégesis. Tanto J como E parecen seguir las mismas líneas principales de la tradición y, por tanto, muestran pocas características peculiares. Los puntos principales están en el nivel de la tradición oral.

B) Historia de las tradiciones

El análisis de Gressmann (*Mose und seine Zeit*, pp. 1ss) presentó por vez primera con gran claridad la esencia del problema de la historia de las tradiciones. Basándose en el trabajo anterior de E. Meyer (*Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*), Gressmann trató de concretar la relación entre la tradición de la historia del nacimiento y las demás tradiciones del éxodo, y de clarificar la esencia de la prehistoria del relato. En pocas palabras, éstas fueron sus conclusiones: el relato del nacimiento de Moisés es una saga que pertenece a las tradiciones más recientes del éxodo y que se encuentra en tensión con las tradiciones anteriores; el motivo del intento de los egipcios de reducir el número de esclavos hebreos (c. 1) depende de la narración del nacimiento de Moisés del c. 2. El motivo original sólo tenía que ver con el intento del rey de destruir al niño-héroe prometido; esta motivación fue ampliada posteriormente para incluir una amenaza contra todo el pueblo y, de ese modo, proporcionar el trasfondo a la leyenda del nacimiento de Moisés. Gressmann llegó a la conclusión de que los parale-

los, especialmente la leyenda babilónica de Sargon de Akkad, demostraban que se había aplicado a Moisés el típico *Märchenmotif* del niño prometido, expuesto al peligro y salvado. En general, una mayoría de comentaristas críticos han aceptado el análisis de Gressmann (Böhl, Beer, Auerbach, Rylaarsdam, Noth, Fohrer, y Clamer con reservas).

Sin embargo, a pesar de este aparente consenso, hay ciertos problemas en relación con dicho análisis. En primer lugar, no están nada claros el significado y la función de la leyenda de Sargón. La más reciente versión de Speiser (*ANET*², p. 119) traduce así los primeros renglones:

> Sargon, el poderoso rey, rey de Agade, soy yo
> Mi madre fue una *madre vicaria* (*enitum*), a mi padre no lo conocí,
> El/los hermano(s) de mi padre *amaba(n)* las colinas
> Mi ciudad es Azupiranu, que está situada a orillas del Éufrates.
> Mi *madre vicaria* me concibió, en secreto me dio a luz
> Me puso en una cesta de juncos...

Speiser sigue a Güterbock (*o. c.*, pp. 62ss) cuando afirma que el término *enitum* es dudoso. Driver (en G. R. Driver y J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, Oxford y Nueva York 1952, I, pp. 361ss) había rechazado, por considerarla falsa, la identificación de *enitum* con el común *entu* = sacerdotisa. Sin embargo, a pesar de este disenso, la identificación es más que probable. Tanto von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch* I, Wiesbaden 1965, p. 220, como *CAD*, vol. 4, p. 173, defienden la traducción «gran sacerdotisa». Más recientemente, C. Cohen (*o. c.*, pp. 47s) ha revisado la prueba filológica utilizada por *CAD* junto con el nuevo texto, publicado recientemente por W. G. Lambert (*Atrahasis*, Oxford 1969, p. 102), y concluye que la identificación de *entu* con *enetu* = sacerdotisa no admite duda.

¿Qué consecuencias tiene esta aclaración para el significado del conjunto del pasaje? Podríamos decir que la pretensión de Sargón de que su madre era una *entu* implicaba automáticamente que su padre era un rey (cf. los pasajes citados en *CAD* que sugieren cierta forma de *hieros gamos*). La fuerza de este argumento está en que ofrece una interpretación consistente de toda la leyenda de Sargón. Sirve para legitimar a Sargón reclamando una ascendencia real.

Sin embargo, no puede rechazarse a la ligera la interpretación alternativa de Güterbock. Interpreta la línea «en secreto me dio a luz...» como referencia a un nacimiento ilegítimo que obligó a ocultar al niño. La línea «no conocí a mi padre» podría ir en esta misma dirección. Además, todos los numerosos textos citados por *CAD* y Lambert subrayan que la suma sacerdotisa debe ser casta, lo que explicaría también el secreto. Finalmente, la mayor prueba a favor de la interpretación de Güterbock es su capacidad de explicar el texto en su función de literatura *naru*. En lugar de presentar la hipótesis de que la leyenda jugó un papel determinante para legitimar el reinado de Sargón, Güterlock ha mostrado de manera concluyen-

te su verdadera función. El *Märchenmotif* de las diez primeras líneas sólo introduce el punto principal del texto, que consiste en presentar las hazañas del reinado de Sargón. «A los cabezas-negra mandé, goberné, montañas poderosas... conquisté, elevadas sierras escalé...» Sigue después un oráculo de bendición en estilo imperativo dirigido a «todo rey que venga detrás de mí», en el que se repiten las mismas hazañas: «Déjenle mandar, déjenle gobernar..., déjenle conquistar... déjenle escalar las sierras elevadas...» Güterbock concluye afirmando que la función del oráculo consistía en determinar el futuro uniéndolo con el pasado; dicho fenómeno está muy relacionado con la literatura de agüero (*omen*). Resumiendo lo dicho hasta ahora, la leyenda de Sargón funciona como introducción al oráculo de bendición. Es un *Märchenmotif* más que un fragmento mitológico, y parece no haber tenido ningún papel cultual o etiológico.

Gressmann argumenta con detalle que la forma original de la leyenda de nacimiento contenía siempre una amenaza contra la vida del niño, que surgió de una profecía relacionada con el destino del niño. Ciertamente, el relato de Moisés aparece así en Josefo, Filón, *Éxodo Rabbah* y en la mitología griega (cf. G. Binder, *o. c.*; D. B. Redford, *o. c.*, *Numen* 14, pp. 210ss). Sin embargo, es muy improbable que el motivo de la amenaza estuviera presente en la leyenda de Sargón; esta leyenda era del tipo «de pobreza a riqueza» y contaba cómo un niño repudiado fue abandonado, rescatado, criado hasta hacerse adulto y, finalmente, logró alcanzar una posición de honor. Parece improbable que, si el relato original incluía la amenaza, este elemento fuera eliminado posteriormente, ya que el anuncio del nacimiento de un niño por parte de un mensajero divino es una característica propia de la tradición de Israel (Gn 16,11; 18,9; Jue 13,7, etc.). Por tanto, sostenemos que el motivo del abandono no forma parte de la tradición heredada, sino que es un rasgo distintivo del relato de Moisés.

Una vez discutida la cuestión de la forma de la *Vorlage*, el problema principal del análisis de Gressmann está aún presente: ¿cuál es la relación de las tradiciones de la persecución de Israel en el c. 1 y del nacimiento y rescate de Moisés en el c. 2? ¿Acierta Gressmann al afirmar que el primer elemento de la historia de la tradición era la leyenda del nacimiento, que fue ampliada posteriormente para incluir la gran amenaza contra el pueblo?

Es importante distinguir desde el comienzo entre las diversas tradiciones representadas en el c. 1. En primer lugar, los vv. 7 y 12 (P y J) hablan del milagroso aumento del pueblo hasta formar una gran nación, tradición reflejada también en otros sitios (Gn 1,28; Dt 10,22; Jos 24,3, etc.). Por otra parte, los vv. 11ss y 13s se refieren a la amarga esclavitud de Israel en Egipto, que es la tradición dominante a propósito del periodo inicial y aparece a lo largo de todo el Antiguo Testamento (Dt 6,20ss; 26,6ss; 1 Sm 12,8, etc.). Finalmente, los vv. 15-22 relatan los esfuerzos del Faraón por destruir a los israelitas; al principio, de manera encubierta; posterior-

mente, de modo claro. Por conveniencia, designaremos este último tema como la tradición del «genocidio».

Las tres tradiciones han quedado reunidas en el c. 1. Además, la fusión ha precedido al nivel literario. La fuente de los vv. 8-12 (probablemente J) no sólo contiene la tradición del milagroso crecimiento y de la amarga esclavitud, sino que el vocabulario del v. 10 («actuar sagazmente») implicaría también un conocimiento de la tradición del genocidio (cf. Gressmann). Tal y como está actualmente compuesto el capítulo, la tradición del genocidio proporciona la estructura de todo el capítulo; las otras dos tradiciones han sido incorporadas dentro de este marco. Esto significa que la tradición del genocidio no puede ser considerada de ninguna manera como una interpolación tardía dentro de una tradición más antigua sobre la esclavitud en Egipto.

Sin embargo, quedan dentro del capítulo otras tensiones mayores, advertidas hace mucho tiempo. Generalmente, a una nación que domina, sobre todo en el Próximo Oriente Antiguo, no se le ocurriría destruir su mano de obra, sino que recibiría con gozo su aumento. Por otra parte, no se reduce el número de gente eliminando a los varones, sino más bien a las hembras. Ambas dificultades parecen ir en contra de la unión de la tradición *esclavitud en Egipto* con la tradición del genocidio. Además, ¿cómo se puede explicar el hecho de que no haya más referencias en el Antiguo Testamento a la tradición del genocidio (excepto Sal 105,25)? Más aún, los relatos posteriores del Éxodo parecen contradecir la imagen de las condiciones de esclavitud de Israel como un ejercicio de genocidio. Como señala Gressmann (p. 3), intensificar la opresión en el c. 5,1ss eliminando la paja para hacer ladrillos sería una ocurrencia infantil (*Kinderspiel*) y una continuación inimaginable del c. 1.

Han sido numerosos los esfuerzos que han pretendido contrarrestar la fuerza del argumento de Gressmann. Dillmann, y más recientemente Plastaras, han afirmado que la tradición del genocidio se refiere a una intensificación efímera, momentánea, pero esta conjetura carece de soporte en el texto. Igualmente, se ha afirmado que no es decisiva la falta de más referencias en el Antiguo Testamento al genocidio en Egipto, ya que en otros lugares de la Biblia tenemos ejemplos de tradiciones individuales y aisladas de gran antigüedad. Aunque este fenómeno puede ser ampliamente aceptado desde el punto de vista teórico, parece muy improbable que lo sea con respecto al éxodo. La tradición no aparece como un fragmento antiguo y poco asimilado, sino que proporciona con exactitud los elementos necesarios para introducir el c. 2, principalmente el intento de genocidio contra los niños varones.

Por tanto, concluimos que, con respecto al problema de la historia de las tradiciones, la reconstrucción de Gressmann sigue siendo la más probable. El c. 2 ofrece la tradición primer, a la que se añadió posteriormente el c. 1.

C) La transformación de la tradición

El objetivo del estudio del material tradicional ha sido presentar una perspectiva desde la que se comprendan con mayor claridad los elementos más novedosos y no convencionales del capítulo. El propio Gressmann estaba preocupado por que no se ignorara la impronta hebrea tan propia del relato. Una vez que se han presentado los perfiles del material común del Próximo Oriente, es posible observar cómo se ha alterado el relato por medio de nuevos elementos.

En primer lugar, se ha cambiado de manera importante el motivo común del *niño abandonado,* que es rescatado posteriormente y llega a ser rey. El sencillo motivo «de pobreza a riqueza» no puede aplicarse ya a Moisés. No es un niño desconocido que llega a ser rey; más bien, se ha cambiado todo el peso del relato. Moisés es primeramente «exaltado» y, posteriormente, vuelve a una situación de humildad al identificarse con su pueblo. El relato sirve actualmente para ilustrar el particular modo de actuar de este niño especial. Al lector se le hace sentir que no está muy claro el significado de estos acontecimientos. La acción verdadera queda abierta al futuro. La salvación es solamente una preparación.

En segundo lugar, el autor ha adaptado magistralmente el colorido egipcio local al punto de vista de un hebreo. La presentación de la princesa como salvadora del niño no es ciertamente característica de los relatos populares egipcios, en los que se esperaría que una diosa desempeñase dicho papel (G. Roeder, *Altägyptische Erzählung und Marchen,* Jena 1927, pp. 12ss, 102ss). La imagen de la princesa egipcia es también la de un intruso, no la de alguien que pertenece a la corte egipcia. No sólo habla hebreo, sino que es capaz de reconocer al recién nacido como a uno de los hebreos, y desea ardientemente encontrar una nodriza entre ellos.

En tercer lugar, pertenece a los elementos novedosos del relato la etimología del nombre. Como observó Noth, el escritor hebreo desconocía el origen egipcio del nombre. De lo contrario, se habría servido de ello. El modo de poner el nombre sigue el modelo habitual de las etiologías etimológicas del Antiguo Testamento, y deriva de una vaga asociación sonora.

Finalmente, la causa del abandono es uno de los cambios más fuertes de la tradición común. Era impensable hablar de Moisés como de un recién nacido de familia desconocida. Además, los padres hebreos no abandonan con gusto a sus hijos. Israel repudiaba esta práctica desde muy antiguo. La única alternativa posible era ofrecer un motivo convincente que obligara a los padres a esta acción.

D) La transmisión del relato

Hay una última serie de preguntas a propósito de la transmisión de esta tradición. El análisis anterior ha intentado mostrar que hubo un pe-

riodo de tradición oral en el que el material convencional del Próximo Oriente recibió una impronta hebrea particular. El esbozo de la imagen de Moisés en el relato del nacimiento se llevó a cabo durante la etapa oral. Ello implica que hubo portadores de dicha tradición, círculos de Israel que se preocuparon de conservarla. ¿Se puede precisar más este proceso de transmisión?

En un artículo anterior (*JBL* 1965, *o. c.*) sugerí como hipótesis de trabajo que los rasgos desacostumbrados del relato del nacimiento pueden explicarse mejor en relación con la literatura sapiencial. Aunque es muy claro que el relato no forma parte de la literatura sapiencial en el sentido estricto de la palabra, posee alguna afinidad con los relatos sapienciales historizados. A continuación se detallan las razones:

1. Los personajes del capítulo, especialmente el Faraón, parecen representar figuras típicas. El Faraón piensa que actúa con sagacidad, pero es realmente el bobo perverso, el engañado por las hábiles comadronas. Cf. el paralelo de Haman en el relato de Ester (Talmon, *VT* XIII, 1963, pp. 419ss).

2. La piedad de las comadronas refleja el ideal religioso de los círculos sapienciales. Su negativa a obedecer al Faraón procede de un «temor de Dios». Esta piedad se refleja en la sagacidad y en la capacidad para hacer frente a la acusación del Faraón con argumentos racionales.

3. Otra importante característica del relato que puede estar en relación con los círculos sapienciales es la descripción enteramente abierta y positiva de la princesa egipcia. No adopta al niño por ignorancia o engaño. El narrador pone más bien de relieve su compasión espontánea por el niño, así como su conciencia de que es hebreo. Esta actitud positiva ante el extranjero es propia del carácter internacional de los círculos sapienciales.

4. Finalmente, la forma de presentar la acción de Dios no es la habitual en las tradiciones del Éxodo y se asemeja mucho más a la de los relatos de José en el Génesis. Son muy escasas las afirmaciones teológicas directas sobre la actividad de Dios (cf. von Rad, *Estudios sobre el AT,* 255ss). Nunca aparece Dios para salvar al niño; todo tiene, más bien, una causa «natural». Aun así, es claro que el escritor ve el misterio de la providencia de Dios a través de la acción de los seres humanos involucrados.

No es fácil establecer la fecha en que surgió la tradición del relato del nacimiento. Igual que muchos relatos de nacimiento del Antiguo Testamento, pertenece a uno de los estratos más recientes de la tradición. El hecho de que fuera incorporado a los niveles literarios más antiguos establece un *terminus ad quem* para su formación oral. Parece probable que Sal 105,23ss conocía la tradición en una forma que difería poco de su forma literaria actual. El salmista hace referencia a los mismos detalles principales que Ex 1,7-14.

3. Contexto del Antiguo Testamento

Aunque el estudio de los desarrollos de la tradición del relato de nacimiento ha confirmado la posibilidad de que el c. 1 sea secundario respecto a 2,1-10, la misión del intérprete es tratar de comprender la forma final de la narración.

El progreso general del relato es claro. Los hijos de Jacob han aumentado de manera milagrosa, de acuerdo con la promesa divina de llegar a ser un pueblo poderoso (Gn 12). Sin embargo, un nuevo rey egipcio, que subió al trono sin temer conocimiento de la antigua posición privilegiada de Israel en tiempos de José, entendió el aumento como una amenaza. Para controlar la expansión de Israel, forjó un plan que comenzaba por la esclavitud obligatoria del pueblo. Cuando este objetivo fracasó, recurrió a la traición secreta, con el objetivo de asesinar a los niños varones; finalmente, desesperado, ordenó que la población egipcia ahogase en el río a todos los niños varones hebreos. En este trasfondo nace el niño Moisés. Incapaz de ocultarlo durante largo tiempo, su madre lo echa al Nilo en una cesta. De ahí es rescatado por la hija del Faraón, criado a salvo y adoptado como hijo por la princesa.

Uno de los temas principales que da unidad al relato es el contraste entre el plan de Dios, que busca el bien de su pueblo, y los malvados designios del rey egipcio. El plan egipcio se desarrolla en tres pasos, en los que va creciendo la opresión y la explotación de un poder brutal. De modos distintos y extraños fracasa todas las veces el plan; Israel pende de un hilo. Sin embargo, no se presenta de modo claro el plan de Dios en favor de su pueblo. El escritor sólo deja entrever que ha comenzado a desarrollarse de acuerdo a un compromiso divino anterior, y concentra finalmente el interés en este niño, que ha sido milagrosamente salvado de la destrucción y preparado para una misión especial. Dentro de este amplio marco hay diversos temas; algunos de ellos se recogen de la tradición; otros son magistralmente presentados de forma nueva.

1,8-14. Este primer episodio relata, con el estilo simple y narrativo del cuento, el cambio de la situación de Israel, que fue sin duda un proceso histórico complejo que implicó muchos factores políticos (cf. Cassuto, p. 10). La tradición señala la transición del ser miembros de una amplia familia al nacimiento de una nación en el periodo de la esclavitud egipcia. Se atribuye al nuevo rey que «no había conocido a José» la causa del cambio de una posición de privilegio y prosperidad a una de escasez y opresión. Muchos comentaristas modernos cometen el error de intentar sacar punta a esta vaga referencia mediante eruditas discusiones de historia de Egipto. Este intento no toma en serio el estilo bíblico, que utiliza expresiones estereotipadas con el fin de subrayar el comienzo de una nueva época en la vida de Israel. El escritor describe al rey simplemente como «nuevo»; inmediatamente se le ve dirigirse a «su pueblo». (Insisto: sugerir que «su» pueblo es un término técnico referido a «consejeros» es no com-

prender adecuadamente el estilo del relato.) No se presenta al rey egipcio como el Hijo encarnado de Ra, que gobierna con soberanía absoluta una nación, sino como un hábil déspota que se las arregla para convencer a sus seguidores de su plan. Identificándose con ellos («a nosotros», «nosotros»), traza a grandes líneas la naturaleza del peligro y un plan adecuado de acción. Calvino describe de manera acertada la acción del rey como un ejemplo clásico del uso de una pretendida amenaza para justificar la propia crueldad. Hasta ese momento, los hebreos no han hecho ningún mal a los egipcios. Nótese que ni siquiera son acusados de apoderarse de la mejor tierra. Más bien, la acusación contempla una serie de situaciones hipotéticas: «Si ellos siguieran multiplicándose, y si hubiera enemigos procedentes de otra dirección, y si además los hebreos se unieran con ellos, entonces podrían lograr escaparse del país». La traducción de la NJPS intenta reforzar la lógica del comentario, traduciendo la última frase por «apoderarse del país», pero sin suficiente apoyo del texto.

Podríamos argumentar que el escritor bíblico estaba tan acostumbrado a que el Faraón se opusiese a dejar salir a Israel de la tierra, como dicen los relatos posteriores, que atribuyó la misma motivación a este rey incluso antes de que Israel fuera esclavizado. Pero lo que se pretende es presentar dramáticamente la infundada naturaleza de la acusación. Un rey y un pueblo que son tan estúpidos tratan ahora de «actuar sagazmente» en esta situación. Como resultado de ello, Israel es esclavizado. El autor utiliza material antiguo de la tradición para describir con detalle la naturaleza de la esclavitud: cargas pesadas, construcción de ciudades-almacén con ladrillo y mortero, faenas agrícolas. Sin embargo, tan variada actividad tiene un único efecto: la vida resulta más amarga por la dureza de la opresión.

No está muy claro cómo pensaban los egipcios que los trabajos forzados impedirían la expansión de los hebreos. ¿Pondría nervioso al pueblo la forzada esclavitud o fueron alejados los maridos de sus mujeres? A la narración no le preocupa la falta de rigor lógico. Sin embargo, el primer plan del Faraón fracasó en el objetivo que perseguía. Ciertamente, salió mal porque la multiplicación se disparó en proporción a la opresión. Más aún, los egipcios sufrieron un revés que no habían experimentado hasta entonces.

1,15-22. El escritor se desplaza de manera brusca a la segunda etapa de la opresión, sin pararse a enjuiciar la reflexión del Faraón sobre su fracaso. Tampoco emplea ningún procedimiento engañoso para comenzar su conversación con las comadronas. Antes bien, de acuerdo con el estilo del cuento, inicia inmediatamente el diálogo, dejando al descubierto un mínimo de detalles. Había dos comadronas hebreas, llamadas Sifra y Fuá. Los comentaristas se han preguntado con insistencia por qué sólo se mencionan dos, y han propuesto diversas explicaciones. Así, Rashi sostiene que eran las dos oficiales principales del gremio. Sin embargo, Cassuto

tiene ciertamente razón al atribuir este dato al carácter poético de la narración.

Una cuestión más seria tiene que ver con la nacionalidad de las comadronas. ¿Eran hebreas o egipcias? La pequeña variación de las formas gramaticales entre las dos construcciones alternativas del texto, «comadronas hebreas» o «comadronas de los hebreos», ha seguido ocupando a los comentaristas. Por un lado, quienes optan por que las comadronas eran hebreas afirman que los nombres de las mujeres son hebreos (cf. las etimologías de Rashi), y que es muy improbable que las egipcias hubieran sido aceptadas para este delicado trabajo (B. Jacob). Por otro lado, quienes optan por su nacionalidad egipcia afirman que el Faraón nunca pudo imaginar que unas mujeres hebreas traicionaran en secreto a su pueblo de ese modo. Además, el hecho de que las comadronas «temieron a Dios» aparece presentado en la narración como una gigantesca sorpresa, un milagro con el que Faraón nunca contó. La fuerza de esta descripción disminuye si las comadronas eran hebreas. Finalmente, la recompensa ofrecida a las comadronas en el v. 21, «les dio familia», parece hallar su mejor sentido en que les proporcionó posteridad dentro del pueblo de Israel. Sin embargo, el significado del v. 21 es demasiado oscuro para aportar mucho al debate. (Obviamente, la dificultad de este versículo fue notada muy temprano. Los vv. 20b y 21c parecen ser un intento de clarificación que no logran plenamente.) Se piense lo que se piense sobre la lectura original, es claro que el texto masorético aceptó la primera alternativa y describió a las comadronas como hebreas.

El relato del Faraón y de las comadronas continúa, en el estilo de cuento, con el rey egipcio instruyendo a las mujeres. El escritor minimiza las circunstancias que rodean a la orden al omitir tanto los elementos de amenaza como la respuesta de las comadronas a un proyecto que iba a requerír una acción diametralmente opuesta a su ocupación de portadoras de vida. En vez de esto, ofrece el verdadero motivo que iba a frustrar el plan. Ellas se negaron a obedecer la orden no porque desafiaran audazmente al rey, ni por su lealtad a los hebreos, sino porque «temieron a Dios». El rey se da cuenta inmediatamente del fracaso de su plan y emplaza a las comadronas. Usando la forma fija de la acusación (Gn 20,9ss), las acusa de un crimen. Cassuto señala acertadamente: «verdaderamente no hicieron nada; al contrario, se abstuvieron de realizar una acción. Sin embargo, ésta es la manera como el malvado déspota razona: aquel que se niega a obedecerle, actúa... contra él» (p. 14).

La respuesta de las comadronas es tan inteligente que logra convencer no sólo al Faraón, sino también a un número de comentaristas modernos que aceptan su veracidad sin ponerla en duda. Otros ven en la respuesta una sagaz verdad a medias, ya que uno se pregunta por qué habría existido tal profesión si los hebreos no usaban comadronas. De hecho, la verdadera razón del fracaso del plan del Faraón ha quedado ya indicada en el v. 17: su temor de Dios. La inteligente respuesta sirve para destacar la

estupidez del rey que «iba a actuar sagazmente». Una vez más, los débiles recursos de dos mujeres han logrado sobrepasar el enorme poder del tirano.

La narración avanza ya rápidamente hacia su conclusión. El Faraón se deja de secretos. Da orden a todo su pueblo: «todo niño varón (hebreo, se entiende) será arrojado al Nilo». La persecución antisemita ha alcanzado su cenit. Todo Egipto es convocado para destruir la explosión demográfica del enemigo. En ese momento nace Moisés.

En el relato del nacimiento que sigue no hay referencia directa al plan del Faraón de destruir a Israel, pero se asume enteramente la persecución antisemita como telón de fondo del mismo. De hecho, el material del c. 1 hace tan perfectamente de soporte del c. 2 que es muy difícil admitir que los dos capítulos hubieran circulado de manera independiente. Sin embargo, el autor no cuenta el relato del nacimiento como continuación inmediata de la narración del c. 1. Ofrece un comienzo nuevo introduciendo un estilo nuevo de narración, bastante inconexo a primera vista. La relación de esta sección con el resto de la historia sólo se hace evidente a medida que desarrolla su relato.

2,1-10. Repentinamente se estrecha el foco y se centra en un hombre. Un levita, cuyo nombre es desconocido para la tradición, toma por mujer a una hija de Leví (el texto puede reflejar cierto desorden; sin embargo, el énfasis radica en el carácter ordinario del acontecimiento). De acuerdo con la fórmula habitual, la concepción y el nacimiento de un hijo siguen de inmediato. Y así, de repente, resulta clara la conexión entre los cc. 1 y 2. La madre lo oculta durante tres meses a fin de salvar la vida del niño. Una vez más, la razón que se esgrime no es una referencia explícita a la orden del Faraón, sino personal y subjetiva: «cuando vio qué sano estaba...» Perder a un niño débil ya es bastante malo; pero a un niño como ése... El escritor permite al lector unir las dos ideas, y pasa inmediatamente a la acción de la madre: «lo escondió durante tres meses». Posteriormente, cuando no pudo ocultarlo más tiempo, ya sea porque sus gritos eran demasiado fuertes, ya sea por otra razón que no se dice, preparó una cesta para poder dejar al niño en el río. El autor describe el cuidado intenso con el que se prepara la cesta para evitar que se hunda –tiene incluso una tapadera– y con el que es colocada a la orilla del río. En este momento no se nos dice nada sobre la motivación de la madre. ¿Había decidido abandonar a su hijo por resignación? Es poco probable, pues la hermana del niño se quedó a poca distancia «para ver qué pasaba con él». La expresión hebrea indica mucho más de lo que una simple referencia objetiva a lo ocurrido puede expresar (cf. Est 2,11). Se subraya, más bien, el hecho de que el niño es el objeto de una actividad cuya naturaleza exacta todavía se desconoce.

El papel de la hermana es uno de los elementos más bellos del relato. Hace mucho que los comentaristas advirtieron una tensión dentro del ca-

pítulo, motivada por su aparición en el v. 4 mientras el v. 1 implica, por su uso de una fórmula estereotipada, que Moisés era el primer y único hijo de la pareja. Sin embargo, este elemento no tiene que ser armonizado (p.ej., las chicas no contaban en Israel) ni que ser asignado a otras fuentes. Más bien, debería ser considerado como un recurso literario del autor. La hermana juega un papel fundamental como agente de la narración que une el tema inicial de la madre y el niño con el de la princesa y el niño. Además, la presencia de la hermana, observando al niño desde lejos, suaviza la dureza del abandono. De dicha posición pasa a encontrarse de repente con la hija del Faraón para negociar la búsqueda de una nodriza hebrea. No sólo se salva el niño y es devuelto a su madre con protección del rey, sino que le pagan por cuidar a su propio hijo. Algunos comentaristas se han preguntado si esto es una forma de ironizar sobre los egipcios, pero es muy poco probable teniendo en cuenta la presentación tan favorable de la princesa egipcia. Se conmueve inmediatamente al ver al niño llorar. Aunque reconoce que es uno de los niños hebreos, lo que une el relato con el decreto del rey, no duda en ofrecerle protección. De hecho, el niño no sólo es salvado, sino que es adoptado por la casa real como un hijo más.

Ordinariamente, el niño recibe el nombre inmediatamente después de nacer. Aquí se retrasa para que encaje en el relato. Sirve de apéndice a la narración y no es, como afirma Noth, la fuerza central que engendró toda la tradición del relato del nacimiento. La imposición del nombre sigue el esquema habitual de las etiologías etimológicas del Antiguo Testamento y lo deriva de una débil asociación sonora. Se ha reconocido hace mucho tiempo que el nombre Moisés proviene del egipcio y significa «hijo»; generalmente aparece en la forma abreviada de nombres egipcios como Tutmosis. Sin embargo, el escritor hebreo no estaba al corriente de este origen egipcio; de lo contrario, habría hecho uso de dicha información. El autor conecta el nombre con la raíz hebrea «sacar», y, para que encaje en el relato, la conecta con la forma pasiva («el sacado de») en vez de con la forma más adecuada desde el punto de vista filológico («el que saca»).

De nuevo ha fracasado el plan del Faraón y de modo doblemente milagroso. El niño ha sido salvado de su abandono precisamente por la misma hija del que dio el decreto. El plan de Dios para su pueblo queda en manos de un niño indefenso, que baja flotando por el río. Pero el niño no se pierde, y la narración apunta esperanzadamente hacia el futuro. ¿Qué ocurrirá con este niño al que se ha prestado un cuidado tan especial?

Notas

1,8 Se han hecho numerosos intentos por enmarcar las vagas referencias a un cambio dinástico dentro de un marco histórico más claro (cf. Driver, *ad loc.*); sin embargo, no se sabe bien hasta qué punto subyace un recuerdo histórico a esta

afirmación del relato. Lo mismo puede decirse de la pretendida amenaza de guerra en el v. 10. No está justificada la idea de muchos comentaristas de que cuanto más se conoce la historia mejor se interpreta el pasaje, especialmente si el autor bíblico utiliza para su relato un material en estado defectuoso. Sin embargo, en S. Herrmann, *Israels Aufenthalt in Aegypten*, Stuttgart 1970, pp. 34ss = *Israel in Egypt*, SBT 2.27, 1973, pp. 19ss puede encontrarse una buena panorámica de los datos históricos de este periodo de la historia egipcia.

1,11 El término «Faraón» designaba originalmente el palacio real y posteriormente fue aplicado como título regio al propio rey. Cf. *BHH* III, col. 1445.

1,11 Pitón es la transcripción hebrea del egipcio *Pr-Tm*, «casa del dios Tem» (Atum). Era una ciudad al este del wadi Tumilat, identificada con Tell el-Maskhutah o con Tell er-Ratabah (cf. la discusión entre Gardiner y Naville recogida por Lambdin, *IDB* III, p. 821). Ramsés es la trascripción hebrea del egipcio *(pr)-r'-ms-sw*, «casa de Ramsés», y era la residencia real del Faraón de las dinastías XIX y XX. La ciudad estaba situada en Tanis o en Qantiz, que están a unos 25 kms de distancia (cf. la discusión entre D. B. Redford, *VT*, *o. c.*, y W. Helck, *VT*, *o. c.*; además, Redford, *Numen*, *o. c.* Véase también B. Couroyer, *o. c.*).

1,15 «hebreas». *Ha sido muy discutido en tiempos recientes el uso del término* «hebreo». Se ha propuesto desde hace tiempo una conexión con los *Ḥabiru*, amplio grupo beduino de pueblos que aparece en textos de Ugarit, de Akkad y de Egipto en el tercer y segundo milenio a.C., que fue utilizado como mano de obra en proyectos de construcción egipcia. Cf. los estudios especializados de J. Bottéro, «Le Problème des Ḥabiru», *Rencontre Assyriologique Internationale*, París 1954, y M. Greenberg, *The Ḥab/piru*, New Haven 1955.

Aparentemente, las dos comadronas tienen nombres semíticos. Fuá puede significar «la espléndida» o quizás «muchacha», lo que está en relación con el término afín ugarítico *pqt*. Sifrá aparece en una lista de esclavos egipcios como *šp-ra*, y significa «la hermosa». El tratamiento de W. F. Albright en *JAOS* 74, 1954, pp. 222-32 inició la discusión reciente, que ha tratado de ahondar en el asunto. Cf. J. J. Stamm, *Suppl. VT* 16, 1967, p. 327.

1,16 «silla de parto». Cf. las representaciones pictóricas en A. Erman, *Die Religión der Ägypter*, Berlín 1934, p. 55.

1,21 «temor de Dios», cf. H. W. Wolff, *EvTh* 29, 1969, pp. 59ss.

2,1 «un hombre de la familia de Leví». Ex 6,20 ofrece los nombres del padre y de la madre de Moisés.

2,4 «su hermana». Cf. le Déaut, «Miryam, soeur de Moise», *Biblica* 45, 1964, pp. 198ss.

2,5 «la hija del Faraón». En la tradición posterior se la conocía con diversos nombres (cf. Driver, *ad loc.*).

2,7 Cf. la discusión sobre contratos de B. S. Childs, *JBL* 84, pp. 112ss.

4. *Contexto del Nuevo Testamento*

G. H. Box, «The Gospel Narratives of the Nativity and the Alleged Influence of Heathen Ideas», *The Interpreter*, 1906, pp. 195ss; **D. Daube**, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres y Nueva York 1956, pp. 5-12; **M. Dibelius**, «Jungfrauensohn und Krippenkind», *Bostchaft und Geschichte* I, Tubinga 1953, pp. 1ss; **J. Jeremias**, «Μωυσῆς», *TWNT* IV, pp. 874ss; **M. Gaster**, *The Asatir. The Samaritan Book of*

the «Secrets of Moses», Londres 1927, pp. 262ss; **I. Heinemann**, «Moses», *Pauly Wissowa* 16, 1935, pp. 359ss; **K. Koch**, «Das Lamm, das Ägypten vernichtet», *ZNW* 57, 1966, pp. 79-93; **B. Lindars**, *New Testament Apologetic*, Londres y Filadelfia 1961, pp. 216ss; **E. Lohmeyer-Schmauch**, *Das Evangelium des Matthäus*², Gotinga 1958; **H. Strack** y **P. Billerbeck**, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* I, Múnich 1922, pp. 76ss; **K. Stendahl**, «Quis et unde? An Analysis of Mt 1-2», *Judentum, Urchristentum, Kirche*, BZNW 262, 1964, pp. 26ss; **A. Vögtle**, *Messias und Gottessohn, Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, Düsseldorf 1971.

El uso principal de la narración del nacimiento de Moisés en el Nuevo Testamento aparece en el relato de la visita de los magos y el intento de Herodes de matar al Mesías prometido (c. 2; cf. también Heb 11,23). A pesar de que no hay citas explícitas de Ex 2 en Mt 2, hace mucho que se advirtió la conexión entre los dos relatos. La primera evidencia de comparación se vio en la secuencia y contenido paralelos de las narraciones. Ambas hablan del nacimiento de un niño varón cuya vida es amenazada por el monarca reinante, primero en secreto y luego de modo abiertamente hostil. El niño es rescatado a última hora, mientras los otros niños son sacrificados en un vano intento de cumplir la amenaza contra el citado niño. Un estudio más concienzudo muestra otras características del relato de Mateo que relacionan el evangelio con el relato de Moisés. La cita de Os 11,1, «Desde Egipto llamé a mi hijo», traza un paralelo tipológico entre la liberación de Israel de Egipto y la subida de Jesús desde el citado país. La orden de volver al territorio de Israel en 2,20 es también una clara referencia a las instrucciones a Moisés en Ex 4,19.

Quizás la observación más importante que debe hacerse es que Mateo no ha utilizado el relato de Moisés en su forma veterotestamentaria. Más bien, el relato de Mateo refleja una variedad de elementos que proceden de la lectura helenística del texto bíblico, que el Nuevo Testamento comparte con Josefo, Filón, los Targumes, y los midrasim rabínicos y samaritanos. Así, unos sabios de Oriente avisan al rey Herodes de la amenaza que el niño recién nacido supone para su trono. Lo hacen mediante una fórmula de anuncio, que es un rasgo característico de todos los textos arriba mencionados. Por último, esta forma del relato del nacimiento se remonta a la mitología griega que logró imponerse en la tradición antigua del Próximo Oriente (cf. la detallada discusión de la tradición de Perseo en Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* III/II, Leipzig 1902ss, cols. 1986ss y G. Binder, *o. c.*). En la tradición samaritana, donde Moisés había asumido todas las características de la figura del Redentor escatológico, se anunció el nacimiento mediante una multitud de maravillas cosmológicas: «la estrella de Israel subiendo a las alturas», y «la estrella gloriosa en el cielo» (S. J. Miller, *The Samaritan Molad Mosheh*, Nueva York 1949, p. 12s). En los midrasim rabínicos, la narración del nacimiento de Moisés es también un imán que atrae gran variedad de motivos folclóricos (cf. L. Ginzberg, *Legends of the Jews* II, Filadelfia 1910, pp. 262ss; Daube, *o. c.*, pp. 5ss).

A pesar de que en Mateo el relato de Moisés está impregnado de un inconfundible sello helenístico, es significativo que la tradición del Nuevo Testamento ha asumido sencillamente estos elementos de la narración. No hay un esfuerzo intencionado por establecer mediante textos que lo prueben una estrecha conexión entre el nacimiento de Jesús y el de Moisés. Ciertamente, los pasajes del Antiguo Testamento que parecen subyacer al relato de Mateo, como el de la «estrella que sale de Jacob» (Nm 24,17), no desempeñan ningún papel en la forma final del texto. Por eso, no puede sostenerse el intento de algunos especialistas, como Box (*o. c.*, pp. 195ss), por considerar el relato de Mateo como un midrás sobre el Antiguo Testamento.

La principal característica del uso que hace Mateo de la tradición del relato del nacimiento es el modo como ha leído el material del Éxodo a la luz de otros textos del Antiguo Testamento en un esfuerzo por interpretar la vida y la muerte de Jesús. Se ha mantenido en su forma helenística el marco original de la narración del nacimiento; sin embargo, el interés de Mateo ha cambiado. Stendahl (*o. c.*) y Lindars (*o. c.*) aciertan probablemente cuando subrayan el elemento apologético que contiene el intento de Mateo de establecer la pretensión mesiánica de Jesús por medio de citas bíblicas referentes a Belén y Nazaret. El nacimiento de Moisés sirve como tipo para anunciar el nacimiento del Mesías que, según Miqueas 5, tenía que nacer en Belén. Su ida a Egipto señala su identificación con la historia de Israel, cuya liberación llevó a cabo. Se lee la matanza de los inocentes a la luz de Jr 31,15, cuya forma profética invierte ciertamente el dolor de Raquel (Lindars, p. 218). El relato del nacimiento de Moisés proporciona un marco tradicional en el que se sitúan las pretensiones mesiánicas de Jesús; sin embargo, el verdadero desarrollo cristológico se produjo cuando estos elementos del relato del nacimiento se refractaron en todo el Antiguo Testamento y se concentraron en Jesús, el Cristo.

5. *Historia de la exégesis*

Los comentaristas judíos tradicionales continuaron utilizando la forma midrásica del periodo inicial al tratar el pasaje del Éxodo, pero le añadieron otros muchos y variados elementos. Así, las ocho cuestiones principales que plantea Abrabanel sobre el c. 1 siguen estando en relación, por lo general, con las mismas líneas del pasado. Junto a Rashi y otros, Abrabanel se centra inicialmente en cuestiones tales como la repetición de los nombres patriarcales (cf. Gn 46,8ss), la mención especial de José en Egipto, la referencia no modificada en 1,22 a «todo niño será arrojado al Nilo», y la imposición del nombre de Moisés. Los comentaristas judíos se refieren constantemente a la cuestión de la legalidad del matrimonio de Amrán con la hermana de su padre (6,20), especialmente a la luz de otra legislación bíblica (Lv 18,12). Sin embargo, Abrabanel va mucho más allá de la cuestión midrásica habitual al interesarse por la lógica interna del ca-

pítulo. ¿De qué modo difiere del edicto real el abandono de Moisés en el río por parte de sus padres? ¿Por qué no sospechó el Faraón del niño hebreo criado en su casa? La mayoría de los comentarios clásicos ven el significado teológico del c. 1 en el crecimiento del pueblo, en el que se cumple el mandamiento de Gn 1,28 y la promesa divina a Abraham (Rashi, Ramban, Luzzatto).

Los intérpretes antiguos y medievales estudian los detalles del texto con mucho menos rigor exegético. El interés por la interpretación alegórica y homilética sustituyó a las cuestiones midrásicas. Moisés en la cesta se convierte en tipo de Cristo en la cuna; en contraste con el rechazo de la sinagoga (cf. la selección de Padres citada por Cornelio a Lapide, *ad loc.*), la princesa egipcia refleja la aceptación del evangelio por los gentiles. Sin embargo, la cuestión exegética principal del c. 1 es la respuesta de las comadronas. ¿Han mentido las parteras y por eso han sido recompensadas por Dios? En su tratado sobre la mentira (*De Mendacio* IV.5), san Agustín fue el primero en tratar con amplitud el pasaje del Éxodo, y llegó a la conclusión de que mentir no está nunca justificado. Las parteras fueron recompensadas por su benevolencia con Israel y no por su mentira (*De Mendacio* XV.32). Gregorio (*Moralia* XVIII. III 6 *sobre Job*, PL 76,41) afirma también que la mentira de las comadronas era digna de censura y que hizo cambiar la recompensa verdadera de vida eterna por una recompensa más terrena. Este pasaje del Éxodo llegó a convertirse en el pasaje clásico de todas las discusiones medievales sobre la mentira; lo tratan Tomás de Aquino, Pedro Mártir y otros.

La exégesis cristiana de la Reforma y la post-Reforma demostró el mismo interés por el problema de la mentira. Calvino afirma en su comentario que la mentira de las parteras era criticable y desagradable a Dios. Sin embargo, dado que ninguna acción está libre de pecado, Dios recompensó sus buenas obras, a pesar de estar mezcladas de impureza (cf. la vigorosa respuesta de Lapide). La exégesis de Lutero sobre Ex 1 es mucho más homilética y cristológica que la de Calvino, y, a pesar de su rechazo de la alegoría de los Padres, intentó buscar en el capítulo un modelo para la vida cristiana sometida a las presiones de la persecución. Intenta justificar la mentira de las comadronas porque pretendía ayudar, no hacer daño. En el periodo de la post-Reforma muchos comentaristas protestantes, especialmente John Lightfoot de Cambridge, negaron que las comadronas hebreas hubieran mentido alguna vez («Las palabras de las comadronas hebreas no son una mentira, sino una confesión gloriosa de su fe», Lightfoot, *A Handful of Gleanings out of the Book of Exodus Works* II, Londres 1822, p. 357; véase también Patrick, Clarke).

Otra característica de la interpretación del periodo de la post-Reforma, que se dio también en épocas anteriores, fue el fuerte tono racionalista de la exégesis. Se presentaban detalladas pruebas matemáticas para demostrar que setenta personas podían convertirse en una nación de muchos

millones en el periodo de tiempo indicado (cf. los ejemplos citados por M. Poole, *Sinopsis Criticorum, ad loc.*).

El periodo moderno aportó un cambio sustancial en la valoración del carácter histórico de los cc. 1 y 2, aunque implicaciones de la nueva propuesta no se notaron de inmediato. Rosenmüller (1822) siguió considerando los capítulos del Éxodo totalmente históricos. Kalisch (1855) afirmó que los relatos de la infancia de la antigüedad, considerablemente ficticios, diferían mucho de la veracidad de la narración de Moisés (p. 24). Dillmann (1880) y Driver (1911) consideraban todavía imposible determinar hasta qué punto las narraciones eran históricas. Bäntsch (1903) sostuvo que no se podía buscar un núcleo histórico en la narración del nacimiento, pero esta opinión no le hizo cambiar radicalmente su manera de tratar el texto en comparación con sus predecesores. Fueron, más bien, el consistente enfoque histórico-religioso de Eduard Meyer y, sobre todo, el de H. Gressmann los que intentaron tomar en serio los paralelos del Antiguo Oriente Próximo; como resultado, surgió un nuevo conjunto de preguntas sobre el crecimiento y la apropiación de las tradiciones en Israel. En general, el periodo posterior a Gressmann perdió por completo el interés por las cuestiones anteriores del periodo «pre-crítico».

6. *Reflexión teológica*

El testimonio de ambos testamentos tiene muchos elementos en común. En los dos relatos de Ex 1-2 y Mt 2 el plan de Dios a favor de su pueblo tiene un frágil comienzo. En ambos, el niño sirve como el instrumento aún-no-revelado de la intervención de Dios; en los dos casos, el hilo del que cuelga todo es excesivamente fino. Dios parece estar arriesgando enormemente al dejar que todo dependa de dos inútiles comadronas, de una frágil cesta como protección contra el mar y de una huida a Egipto a última hora.

En contraste con ello, el poder del mundo parece impresionante e invulnerable. Dado que la salvación de Dios se presenta siempre como una amenaza, el mundo puede desplegar su poder contra este frágil comienzo. El Faraón percibe la amenaza e idea su plan mucho antes de que los hebreos estén mínimamente preparados para resistir. Los magos aparecen ingenuos e impotentes ante la intriga organizada por el rey. Y en ambos casos, cuando el plan secreto falla, el puño de hierro está preparado de inmediato para golpear.

Por otra parte, ambas narraciones relatan la salvación milagrosa e inesperada de una situación humanamente insostenible. El escritor del Éxodo se deleita en la salvación llevada a cabo por la hija del Faraón y se maravilla ante el misterio de la acción de Dios. Mateo proporciona a los magos la completa y total alegría del niño-Cristo; se alegran con la estrella y ado-

ran al niño con regalos, antes de que les avise Dios, casi en el último momento, del terrible peligro del rey.

Finalmente, ambas narraciones dan fe del sufrimiento que lleva consigo la redención del pueblo. Raquel, madre epónima del pueblo, llora por sus hijos que ya no existen. Israel participa de la muerte de sus hijos en la matanza de los inocentes. La dura realidad es que, incluso cuando la redención finalmente llega, ésta va acompañada no del martirio heroico del partisano valiente, sino del estúpido asesinato de los niños. La salvación prometida por Dios no es saludada por un mundo que espera, sino rechazada por un fanatismo histérico que roza la locura.

Es igualmente claro que el Nuevo Testamento quiere llegar más allá del testimonio del Antiguo Testamento. Moisés era solamente tipo del Mesías, y la liberación de Egipto solamente preludio de la redención escatológica. Dicha palabra ya se le había comunicado a Raquel mientras lloraba: «Reprime tus sollozos, enjuga tus lágrimas, oráculo del Señor. Tu trabajo será recompensado, volverán del país enemigo» (Jr 31,16s). La liberación de Egipto no trajo la verdadera liberación, pero Israel seguía esperando su verdadera redención. El Mesías se identifica con la historia de su pueblo descendiendo a Egipto y saliendo de allí como el hijo verdadero.

Puede distinguirse también una nota polémica en el uso que hace el Nuevo Testamento de la narración del nacimiento de Moisés. El esquema de la amenaza siguió siendo el mismo. El hijo de la promesa está en peligro; los gentiles anuncian y acogen su venida. Pero en el Nuevo Testamento la amenaza no procede ya del rey pagano de un imperio hostil, sino de Herodes, el rey de los judíos. El Mesías de Dios ha abierto una brecha en la solidaridad del pueblo elegido. Cristo encuentra la mayor oposición dentro de su propio pueblo. En Ap 12 las dos tradiciones han sido radicalmente transformadas por medio de imágenes apocalípticas. La lucha por el niño adquiere dimensiones cosmológicas, acompañada de una guerra que estalla en el mismo cielo. Toda la Iglesia, no sólo los inocentes, se ve envuelta en la lucha por la vida y se le exige tanto la alegría como la resistencia. El final está ya a la vista.

Aunque la tradición se transforma y radicaliza en el Nuevo Testamento, la narración del Antiguo Testamento sigue proporcionando el contexto básico para la esperanza de la Iglesia. Jesús viene a llevar a plenitud la promesa hecha a Israel. Viene también como un niño humano, con padres humanos, en una situación histórica. La encarnación pide un contexto histórico. Su venida no era un drama mitológico. El relato del nacimiento de Mateo, lejos de ser una intrusión de fantasía pagana, es una reafirmación del testimonio anunciado al antiguo pueblo de Dios.

III. MOISÉS ASESINA A UN EGIPCIO Y HUYE A MADIÁN (2,11-25)

W. F. Albright, «Jethro, Hobab and Reuel in Early Hebrew Tradition», *CBQ* 25, 1963, pp. 1-11; **G. Fohrer**, *Überlieferung und Geschichte des Exodus,* 1964, pp. 24ss; **M. Greenberg**, *Understanding Exodus,* 1969, pp. 44ss; **A. H. J. Gunneweg**, «Mose in Midian», *ZThK* 61, 1964, pp. 1-9.

11Pasaron los años, Moisés creció, salió a donde estaban sus hermanos y los
encontró transportando cargas. Y vio cómo un egipcio maltrataba a un hebreo,
uno de sus hermanos. 12Miró a un lado y a otro, y viendo que no había nadie,
mató al egipcio y lo enterró en la arena.

13Al día siguiente, salió y encontró a dos hebreos riñendo, y dijo al culpable:

–¿Por qué maltratas a tu compañero?

14Él le contestó:

–¿Quién te ha nombrado jefe y juez nuestro? ¿Es que pretendes matarme como mataste al egipcio?

Moisés se asustó pensando que la cosa se había sabido.

15Cuando el Faraón se enteró del hecho, buscó a Moisés para darle muerte; pero Moisés huyó del Faraón y se refugió en el país de Madián. Allí se sentó junto a un pozo.

16El sacerdote de Madián tenía siete hijas, que solían salir a sacar agua y a
llenar los abrevaderos para abrevar el rebaño de su padre. 17Llegaron unos pas-
tores e intentaron echarlas. Entonces Moisés se levantó, defendió a las mucha-
chas y abrevó su rebaño. 18Ellas volvieron a casa de Raguel, su padre, y él les
preguntó:

–¿Cómo hoy tan pronto de vuelta?

19Contestaron:

–Un egipcio nos ha librado de los pastores, nos ha sacado agua y ha abrevado el rebaño.

20Replicó el padre:

–¿Dónde está? ¿Cómo lo habéis dejado marchar? Llamadlo que venga a comer.

21Moisés accedió a vivir con él, y éste le dio a su hija Séfora por esposa. 22Ella
dio a luz un niño y Moisés lo llamó Guersón, diciendo: «Soy forastero en tierra
extranjera».

23Pasaron muchos años, murió el rey de Egipto, y los israelitas se quejaban
de la esclavitud y clamaron. Los gritos de auxilio de los esclavos llegaron a
Dios. 24Dios escuchó sus quejas y se acordó del pacto hecho con Abrahán, Isaac
y Jacob; 25y viendo a los israelitas, Dios tomó noticia de ello.

1. *Notas textuales y filológicas*

2,11 *wayyigdal* no puede estar subordinado a *wayyēṣē'* como frase circunstancial, tal y como aparece en LXX y en la mayoría de traducciones modernas. Un

ejemplo de dicha construcción: Gn 34,25; cf. la opinión de E. König, *ZAW* 19 (1899), pp. 260ss.

makkeh. Sobre los diferentes matices del verbo «golpear» en el relato cf. la sección sobre análisis de fuentes.

2,12 *kōh wākōh,* «Echó una mirada a su alrededor». Sin paralelo directo en el AT; sin embargo, cf. Nm 11,31; 23,15, etc.

2,13 *bayyôm haššēnî,* una secuencia definida, Jue 20,24.30.

niṣṣîm, «riñendo», cf. Ex 21,22; Dt 25,11.

rāšā', «el agresor». Aquí es término legal que designa al que es considerado culpable en un juicio. Cf. Dt 25,1; 1 Re 8,32; Prov 24,24.

rēa' en el sentido débil de «compañero». El matiz de «pariente» procede de un contexto más amplio. Compárese LXX πλησίον con Hch 7,26.

2,14 *'îš śar. śar* está en aposición. Compárese *'îš kōhēn,* Lv 21,9; *'îš nābî',* Jue 6,8, etc.

2,16 LXX armoniza incluyendo el nombre de Jetró. Sobre la cuestión de su identidad, cf. W. F. Albright, *CBQ, o. c.,* pp. 1s.

2,25 La última frase es difícil. El TM «y Dios conoció» carece del objeto habitual. LXX lee καὶ ἐγνώσθη αὐτοῖς, «les fue dado a conocer», que sería equivalente al *nifal* hebreo. Otros proponen una enmienda; así, Dillmann, que propone *wayyērā',* «y se les apareció» (cf. Ex 6,3). D. Winton Thomas, *JTS* 49 (1948), pp. 142s, propone el significado «se ocupó de, se acordó de», y cita un verbo árabe afín. M. Greenberg (*o. c.,* p. 54) señala un paralelo cercano en Gn 18,21 con el significado de «considerar, pensar qué hacer». Esta última parece ser la mejor propuesta. [NBE coincide con Winton Thomas: «Dios se interesó por ellos».]

2. *Análisis de las fuentes y de las formas*

A pesar de ciertas irregularidades en el texto, hay acuerdo general en afirmar que los vv. 11-22 proceden de la misma fuente (cf. Noth sobre los vv. 15 y 18). Sigue siendo un problema la relación entre 11-22 y 1-10, ya que faltan criterios sólidos sobre los que establecer un juicio sobre las fuentes. Wellhausen dudó cuando intentó separar J y E, pero sospechó de la existencia de fuentes diferentes en los vv. 10 y 11 por la repetición de *wayyigdal.* Estoy de acuerdo con Noth en que los vv. 11-22 son una continuación de los vv. 1-10 con unas pocas glosas secundarias y que pertenecen a J. Los últimos versículos del capítulo, 23b-25, proceden claramente de P.

Se ha observado hace tiempo que la historia que comienza en el v. 11 sirve para sacar a Moisés de Egipto y llevarlo a Madián para el decisivo acontecimiento de la zarza (cf. Gressmann). Se puede reconocer el motivo común de la conducción del héroe al desierto, antes de su vuelta a Egipto en 4,18ss. Sin embargo, también es claro que esta conexión no es sólo una técnica literaria, novelística, sino que implica una fusión de tradiciones primitivas. Según Gunneweg (*o. c.,* pp. 1ss), surge un complicado problema de tradiciones si se consideran los vv. 11ss en relación con las tradiciones de Madián en el c. 18. Estos textos parecen reflejar estratos primitivos de una tradición en la que los hebreos comparten un culto común

con los madianitas y en la que entronca el nombre de Yahwé. De ahí surge un conjunto de problemas que se conoce como hipótesis Quenita (cf. el tratamiento del problema en el c. 18).

Este pasaje refleja algunos ejemplos interesantes en cuanto a sus rasgos estilísticos. En primer lugar, hay varios casos en los que se usa el mismo verbo con bastante proximidad pero con sentidos diferentes. Nótese el v. 10 *wayyigdal* «cuando se hizo grandecito» y el v. 11 «siendo ya mayor»; el v. 11 *wayyar' bᵉ* «vio compasivamente» y *wayyar'* «vio»; el v. 11 *makkeh* «maltrataba» y el v. 12 *wayyak* «mató»; el v. 15 *wayyēšeb* «se detuvo» y *wayyēšeb* «(se sentó) junto a». En el primer ejemplo, *wayyigdal*, la relación parece ser bastante accidental, no fruto de una técnica literaria intencionada. Se unen dos historias por medio de una ligera coincidencia. La sintaxis del v. 11 impide que éste sea considerado de modo circunstancial como una frase-resumen. Sin embargo, los demás ejemplos muestran las verdaderas dotes artísticas del autor, que utiliza un cambio semántico para trasladar la acción de una escena amplia y continua a un evento concreto y específico (para un paralelo cf. Gn 34,1). Esta técnica permite al escritor desplazarse rápidamente a través de grandes áreas de tiempo y espacio, y centrarse sin embargo con todo detalle en tres acontecimientos particulares situados dentro de un inmenso marco.

El juego del autor con los diversos significados del verbo *nkh* = golpear presenta otra técnica similar. Moisés ve cómo un egipcio «maltrataba» a un hebreo. Noth sigue una antigua tradición exegética que lo entiende como un asesinato real. Sin embargo, esta traducción, aunque quizás sea correcta en su contenido, pasa por alto la finura del autor, que mantiene indefinido su significado. Moisés reacciona entonces golpeando también, pero esta vez golpeando de muerte. El día siguiente un hebreo está también golpeando a otros. Para describir la acción de Moisés utiliza en primer lugar la malsonante palabra «matar» (*hrg*). Entonces el Faraón se entera del hecho y trata de vengarse, matando a Moisés.

Finalmente, es digno de observar la destreza con la que el autor es capaz de presentar todo un conjunto de fuertes emociones subjetivas por medio de un lenguaje descriptivo y objetivo. En cada uno de los casos, Moisés se dirige a sus hermanos y se preocupa por su duro trabajo. La simpatía implícita se cambia inmediatamente en ira ardiente, y, después, en precaución automática. El temor aumenta ante el descarado atrevimiento del traidor. Otro dato: al contar el acto heroico de Moisés, el entusiasmo de las hijas estalla («incluso nos ha sacado agua») pero queda oscurecido por la obvia irritación del padre (*wᵉ'ayyô*), motivada por su falta de hospitalidad.

3. *Contexto del Antiguo Testamento*

2,11-15. El pasaje está ligeramente relacionado con el precedente relato del nacimiento. El escritor se ocupa inmediatamente de su primer gran

tema: Moisés sale a observar con simpatía el duro trabajo de sus parientes. El relato no desperdicia palabras para describir dónde vive Moisés o cómo supo que era hebreo. El interés se centra más bien en su intención de ocuparse de sus parientes y en su preocupación por su opresión. La repetición de «sus hermanos» vincula en relación causal el asesinato del egipcio con la identificación de Moisés con su hermano hebreo. De este modo se introduce el segundo gran tema del primer relato. Moisés está preocupado por que su acción se realice en secreto. La secuencia indica que el asesinato no se inicia con una explosión de cólera o tras un intento vano de disuadir al opresor (así B. Jacob). Acumulando frases, el v. 12 pone de relieve el aspecto de secretismo y de cautela: miró a su alrededor; no vio a nadie; lo mató; no hubo pelea como en el v. 13; lo enterró rápidamente porque la tierra era arenosa.

En el v. 13 la narración vuelve al primer tema: va otra vez a sus hermanos, y, para su sorpresa (*wᵉhinnēh*), dos hebreos están peleándose. Moisés intenta mediar. El uso del término legal técnico para la parte ofendida (*larāšā'*) expresa de manera sucinta que lo que le preocupa a Moisés es la cuestión de la justicia. La suya no es una identificación sentimental con los hebreos. La referencia a «su compañero» es neutral y no manifiesta de manera expresa la incongruencia de que los parientes luchen entre ellos (cf. Gn 13,8; Hch 7,26). Pero la tensión del relato aumenta cuando los dos temas principales se encuentran. El agresor hebreo rechaza bruscamente la mediación de Moisés y pone en duda su autoridad para desempeñar ese papel. La segunda pregunta, relativa al asesinato del egipcio, no surge de un verdadero temor personal, sino que es un medio cínico de desviar el reproche y transformarlo en una amenaza. El conocimiento del hecho ya no es ningún secreto; lo comparte uno que ha comenzado a utilizarlo como un arma insidiosa. La reacción de Moisés lo confirma. Tiene miedo, y con razón, porque su secreto es cosa sabida. Cuando el Faraón se entera, trata de matarlo.

La clave de la primera narración está en el conflicto entre los temas de la compasión activa y del secretismo necesario. El último tema conduce al núcleo de la cuestión: Moisés debe actuar en secreto porque no tiene autoridad. El testigo hebreo desvergonzado entendió correctamente el hecho de que Moisés no tuviera autoridad. El relato termina con dos notas añadidas. En primer lugar, Moisés tiene éxito en su intento de escapar. Debe huir para salvar la vida, como cualquier otro fugitivo político (cf. el vocabulario paralelo en 1 Sm 21,11ss; 1 Re 11,17ss; Jr 26,20ss; Historia de Sinuhé, *ANET*², p. 19). En segundo lugar, su fracaso comienza con la traición de su propio pariente, que no sólo rechaza su autoridad sino también su petición de justicia.

2,16-22. Inmediatamente se conduce al lector al segundo episodio. Algunos comentaristas han intentado especular sobre cuánto tiempo transcurre entre los relatos; el texto, sin embargo, no proporciona apoyo alguno a dicho asunto. Se cuenta la historia en una prosa sencillísima –nótese

la repetición del verbo «venir»– que alterna la descripción de la acción con la conversación. Moisés está sentado en el pozo. En el v. 16 el escritor ofrece la información mínima que se necesita para comprender el acontecimiento que sigue. El escenario del pozo aparece en diversos relatos patriarcales (Gn 24; 29); es el escenario tradicional del encuentro humano en las zonas semidesérticas del Próximo Oriente. Ya que el agua era la fuente de toda vida y toda riqueza, es lógico que hubiera frecuentes disputas por su uso. En pocas pinceladas el autor describe la intencionada crueldad de los pastores. Esperan a que las mujeres terminen el duro trabajo de sacar agua y de llenar los abrevaderos para echarlas de allí por la fuerza.

Surge entonces Moisés, que viene en su ayuda. El escritor es extremadamente moderado al describir esta intervención. Obviamente, no está interesado en presentar a Moisés como un héroe popular (adviértase la diferencia con la descripción de Sansón o Jonatán en acción). Una descripción más elaborada la tenemos en la diálogo, que evoca magistralmente los hechos mediante las preguntas de Jetró y la respuesta de las hijas. El énfasis recae en el sorprendente hecho de que un egipcio las salvara y en la sorpresa añadida de que sacase agua y abrevase el ganado. Las tres observaciones de Jetró (cada una refleja una emoción algo distinta) no sirven únicamente para expresar la reacción de un beduino que ve excitarse su hondo sentimiento de hospitalidad. Es también un recurso literario para contrastar las respuestas tan distintas del caso anterior, en el que se rechaza la ayuda, y del presente, en el que se agradece. Una vez expuesto el tema principal, el relato se dirige rápidamente hacia su conclusión. El regreso de las hijas a Moisés, la invitación a comer y el encuentro con Jetró se omiten por no ser esenciales. Sólo se esbozan los contornos principales de la historia. Moisés está de acuerdo en quedarse con Jetró; recibe una mujer; tiene un hijo, y se le impone un nombre. Aunque la fórmula de imposición del nombre es tradicional, sirve como conclusión fundamental del episodio. El nombre indica que Moisés recuerda aún que es un forastero en tierra extranjera. Pertenece a otro pueblo, en otra tierra.

Los dos relatos que ahora forman una unidad han sido relacionados de un modo interesante. Hay una continuidad inicial entre la huida al país de Madián (v. 15) y el sacerdote de Madián (v. 16). Sin embargo, son significativos los contrastes establecidos entre los dos episodios. En el primero (v. 11), el egipcio es el enemigo que oprime; en el segundo, Moisés es llamado egipcio (v. 18) y ofrece ayuda al opresor. En el primero, la disputa acaece entre un egipcio y un hebreo; en el segundo, entre dos personas no hebreas. En el primero, Moisés huye de su casa; en el segundo, encuentra una casa.

Además, dichos contrastes sirven para subrayar la multitud de semejanzas que dan unidad a las historias. En primer lugar, las dos subrayan el gran interés de Moisés por la justicia con el débil, que trasciende los estrechos límites de nación y pueblo. En segundo lugar, Moisés es un exilia-

do que se ve obligado a vivir fuera de su pueblo, al que no ha conseguido liberar.

2,23-25. Finalmente, ¿cuál es el mejor modo de interpretar los últimos versículos? NEB y NAB comienzan con ellos la sección siguiente de la revelación en la zarza, pero no parece correcto. Los versículos se relacionan ante todo con lo que ya se ha contado y concluyen la sección volviendo al tema precedente de la desgracia de Israel. Sin embargo, los versículos marcan una importante ruptura con el pasado, tanto en tiempo como en perspectiva. En primer lugar, la narración traslada nuevamente al lector a la presencia de Israel en Egipto y señala el paso del tiempo. Nada ha mejorado desde la marcha de Moisés. Israel continúa quejándose de su pesada opresión. En segundo lugar, su sufrimiento no ha pasado desapercibido. Dios se acuerda de su alianza con los patriarcas. Sin embargo, en ambos casos se vislumbra también el futuro. Ha muerto el antiguo rey de Egipto, cuyo reinado señaló el comienzo de los problemas de Israel (1,8). ¿Qué ocurrirá en el futuro? Además, Dios toma en cuenta su miseria. ¿Cuál será su plan para ellos?

Notas

2,15 «al país de Madián». Para una presentación de los problemas geográficos y una investigación del papel de los madianitas en el Antiguo Testamento, cf. G. Landes, «*Midian*», *IDB*, *sub verbo.*

2,16 «Jetró». Véase Albright, *o. c.*, y el desarrollo completo del problema en el c. 18.

2,22 «lo llamó... diciendo». Para un estudio de la fórmula etiológica, cf. Fichter, *VT* 6 (1956), pp. 372ss; B. Long, *The Problem of Etiological Narrative in the OT*, BZAW 108, 1968, pp. 4ss.

4. *Contexto del Nuevo Testamento*

Sobre Hechos: además de los comentarios clásicos de Knowling (Expositor's Greek, 1900), K. Lake y H. J. Cadbury (*Beginnings of Christianity*, Nueva York y Londres 1920ss), Haenchen (KEKNT 3[14], 1965, trad. Inglesa, Oxford 1971) y Conzelmann (HNT 7[2], 1963), cf. **B. W. Bacon**, «Stephen's Speech», *Biblical and Semitic Studies*, New Haven 1901, pp. 213ss; **M. Dibelius**, *Studies in the Acts of the Apostles*, Londres y Nueva York 1956, pp. 138ss; **A. T. Hanson**, *Jesus Christ in the Old Testament*, Londres 1965, pp. 82ss; **M. Simon**, *St Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, Londres 1958, con bibliografía adicional.

Sobre Hebreos: además de los comentarios clásicos de Westcott (1889), Riggenbach (KNT 14, 1913), Moffatt (ICC 1924), Windisch (HNT 14[2], 1931), Michel (1949) y Spicq (1952-53), cf. **A. T. Hanson**, *o. c.*, pp. 72ss; **E. Kasemann**, *Das wandernde Gottesvolk*, Gotinga 1939, pp. 5ss; **William Manson**, *The Epistle to the Hebrews*, Londres y Toronto 1951, pp. 36ss; **A. Schlatter**, *Der Glaube im Neuen Testament* [3], Stuttgart 1905, pp. 524ss; **J. Schneider**, ὄνειδος, *TWNT* V, pp. 238ss.

En dos ocasiones se interpreta ampliamente Ex 2,11ss dentro del Nuevo Testamento.

A) Hch 7,23-29.35

En el discurso de Esteban, el relato de la historia de Israel continúa con el relato del asesinato de Moisés de un egipcio y su huida a Madián. Como cabe esperar del anterior análisis del relato del nacimiento de Moisés, el capítulo refleja diversas características del midrás judío helenístico. En general, Hechos está más cerca de Filón (*De Vita Mosis*) que de las primitivas tradiciones exegéticas rabínicas, aunque son llamativas las diferencias con ambos. Igual que Filón, Hechos 7 entiende el asesinato del egipcio como un intento fracasado de llevar adelante una liberación que se concretará en la misión del c. 3. Sin embargo, el relato del Nuevo Testamento da unidad al pasaje en términos de anuncio y cumplimiento dentro de una historia de redención (cf. v. 17, «al irse acercando el tiempo de la promesa...») mientras que Filón (1,40ss) presenta a Moisés exhortando al pueblo a ser paciente teniendo en cuenta los cambios de fortuna. El estilo de las dos interpretaciones midrásicas tiene también características comunes. Tanto Hch como Filón ofrecen una interpretación del asesinato, describiendo una motivación subjetiva («Moisés consideraba que su acción... era justa», *V. Mos.* 1,44; «pensaba que sus hermanos comprenderían», Hch 7,25). En ambos casos, la descripción va mucho más allá del texto del Antiguo Testamento. Se diferencia también del estilo del midrás rabínico, interesado igualmente en ofrecer una motivación; pero la ofrece de manera diferente.

Hay algunos elementos en el estilo de Filón que proceden de una tradición midrásica heredada, común también a las tradiciones rabínicas, como el intento inicial de Moisés por ayudar a los hebreos, la peculiar crueldad del capataz y el interés por justificar el asesinato como una acción ética (sobre diversas referencias a esto, cf. Ginzberg, *Legends of the Jews* V, Filadelfia 1925, p. 404). Hechos comparte también características comunes como el dato cronológico y el suavizar el elemento de temor en la huida. Sin embargo, es más característico el reducido uso de las tradiciones midrásicas. Los fuertes intereses teológicos del autor hacen que la interpretación se oriente por líneas diferentes a las de los rabinos o de Filón.

La categoría de anuncio y cumplimiento en que se leen las tradiciones del Antiguo Testamento lleva al autor del Nuevo Testamento a atribuir una intención a la acción de Moisés que no aparece en el relato del Antiguo Testamento. Pensó que sus hermanos comprenderían el verdadero significado de su intervención como si ésta fuera el instrumento de la liberación de Dios. La falta de comprensión, que es sin duda un importante tema del Antiguo Testamento presente en el pasaje, lo utiliza el autor del Nuevo Testamento de forma apologética como ejemplo de esa típica

desobediencia que se da a lo largo de la historia de Israel, vv. 35ss. El tema de la desobediencia culmina en el rechazo de Jesús, el Justo (v. 52), que desvela la amenaza implícita de Dt 18.

Por otra parte, es digno de señalar cómo el escritor del Nuevo Testamento, desde su nueva perspectiva, ha interpretado el tema de la liberación en términos de reconciliación. Naturalmente, el texto del Antiguo Testamento le proporcionó el punto de partida para esta idea. El relato del Éxodo subrayaba la incongruencia de la pelea de los dos hebreos, pelea que produjo la intervención de Moisés. Hch 7,26 es explícito al describir la acción de Moisés como un intento de reconciliación (συνήλλασσεν). Sus palabras en el v. 26 van mucho más allá del TM y de LXX. El neutral «compañero» (*rēa'*) se convierte en «hermano», la interrogación se transforma en afirmación y se dirige a los dos hombres, no sólo a la parte ofendida: «¡sois hermanos!» (la lectura de Alford, que une ἄνδρες ἀδελφοί sin signos de puntuación acrecienta el paralelismo con Gn 13,8, LXX). La crueldad del rechazo está subrayada por la adición de la frase «lo apartó bruscamente».

El segundo relato de Moisés en Madián de Ex 2 está reducido al mínimo en Hechos 7, ya que el interés se centra inmediatamente en la revelación en la zarza, que confirma la autoridad de Moisés por medio de una sanción divina. La mención de los dos hijos nacidos en Madián refleja quizás la armonización midrásica común de Ex 4,20 y 18,4. La interpretación de Moisés como un «desterrado» (v. 29) es de mucha mayor importancia (cf. *TWNT* V, pp. 840ss). Nótese el uso de la palabra en Hechos 7,6. En el Antiguo Testamento, el *gēr* designaba en su origen la clase social del residente sin tierra, que vivía sin la protección de un clan. Pero el término había sido ya redimensionado desde el punto de vista teológico cuando el pueblo de Israel fue descrito como «residente» en Egipto (Dt 23,8ss). Una ulterior espiritualización del término es evidente en Crónicas y en los Salmos (1 Cr 29,15; Sal 39,13; 119,19). Filón cita Ex 2,22 (*De Confusione Ling.* 82) para probar que el hombre sólo reside en su cuerpo, pero que su morada verdadera está en la esfera del espíritu (cf. P. Katz, *Philo's Bible,* Cambridge 1950, pp. 73s). En Hebreos 11,9 el término refleja en cierto sentido la polaridad helenística de tierra y cielo, pero dentro de un marco escatológico central (cf. 1 Pe 1,17; 2,11; Ef 2,19). A la luz de estas diferentes alternativas, es digno de observar que Hechos 7,29 se atiene al significado original y concreto del término *gēr.* El hecho de que Moisés fuera obligado a convertirse en un exiliado sirve para subrayar el rechazo de su propio pueblo. Esta interpretación del término ilustra con mucha claridad la llamativa y diferente composición de Hechos 7 y Heb 11. En el primero, se usa el Antiguo Testamento con intención apologética contra la sinagoga, a fin de poner los fundamentos de la historia de desobediencia de Israel; en el último, el mensaje del Antiguo Testamento funciona como estímulo a un auditorio cristiano.

B) Hebreos 11,24-28

Heb 11 nos sorprende con una interpretación completa de Ex 2,11ss. Teniendo en cuenta que el capítulo condensa en pocos versos los acontecimientos del éxodo, su interés por este relato del Antiguo Testamento es mucho más sorprendente. El género literario del capítulo es llamativo, y sitúa la interpretación inmediatamente en un contexto distinto del de Hechos (sobre el género, cf. H. Windisch, *Hebräerbrief*, pp. 98ss). Desde el punto de vista de la fe, y como testigos de ella, se presenta una serie de figuras del Antiguo Testamento, con las que el autor de la carta pretende producir una respuesta similar en sus lectores (12,1ss). También Jesús está incluido en la serie (12,2), pero luego se le desliga de ella como «promotor y perfeccionador de la fe». El estilo posee un toque fuertemente retórico y tiene su paralelo más cercano en la literatura martirial del judaísmo helenístico (cf. 4 Mac 16). El toque helenístico dominante es también evidente en el vocabulario y en la perspectiva religiosa (cf. los paralelos, especialmente en Josefo, *Antiq.* II,215ss).

El escritor utiliza el acontecimiento en una serie para ilustrar su idea de la fe. Windisch nota que el elemento de la fe no es un motivo explícito; además, se omite la única referencia explícita a la fe de Abraham en Gn 15. Es evidente que, a diferencia de Hch 7, a nuestro autor le interesan otras cosas más que el sentido literal del texto del Antiguo Testamento, y parte de una serie de categorías que transforman enérgicamente la tradición con vistas a lograr sus fines teológicos. Utilizando el relato de Moisés como ejemplo de fe, a menudo el autor va más allá del sentido del texto del Antiguo Testamento.

En primer lugar, el autor subraya que la fe supone una elección activa. Moisés «renunció al título de nieto del Faraón, y, antes que el disfrute efímero del pecado, prefirió ser maltratado con el pueblo de Dios». El elemento de elección aparece subrayado mediante las alternativas: «maltratado con el pueblo de Dios» en vez del «disfrute efímero del pecado»; «la afrenta por Cristo valía más que los tesoros de Egipto». Ciertamente, el hecho de que Moisés hiciera una elección aparece de manera implícita en el relato del Antiguo Testamento, pero el Nuevo Testamento lo desarrolla ampliamente. El escritor ha introducido un vocabulario que se aleja mucho del del Antiguo Testamento, especialmente, en la descripción de Israel como el «pueblo de Dios», «el disfrute pasajero del pecado» y la «afrenta por Cristo».

El elemento de verdadera opción hecha desde la fe está al servicio de la preocupación fundamental del escritor por ilustrar el poder de la fe que se ha desplegado en la historia de Israel. Los personajes tienen cierto carácter heroico, pero está estrechamente unido y subordinado a los grandes acontecimientos evocados por la fe. En el v. 27 se advierte la fuerte tendencia a seleccionar los acontecimientos, ya que omite el episodio de Madián y une la primera partida de Moisés con el éxodo de Egipto (cf. la

adición en el texto occidental que describe la matanza del egipcio como un acto de fe). A la luz de Ex 2,14, la afirmación explícita de que Moisés no temía al rey demuestra la libertad con que el autor utiliza el texto del Antiguo Testamento. Que esta libertad no es completamente arbitraria puede defenderse teniendo en cuenta el contexto narrativo más amplio, que presenta siempre a Moisés enfrentándose con valentía al Faraón. Dicho con otras palabras, el escritor está interpretando el contenido de la narración y no se siente ligado al texto del Éxodo.

Sin embargo, la innovación más atrevida del escritor está en su interpretación del acontecimiento como «afrenta por Cristo». Esta interpretación cristológica es importante en cuanto que presenta la intención del escritor por medio de su contraste entre lo «visible y lo invisible», lo «efímero» y lo «duradero», contraste que impregna el capítulo. A pesar del largo debate académico sobre el significado de la frase, algunas cosas parecen claras. El uso del término «afrenta» procede de LXX, como es evidente en la referencia explícita que Pablo hace al Sal 69,10 en Rom 15,3. Además, en Sal 89,50ss el término aparece en referencia al despreciado, al Ungido, que sufre persecución por la causa de Dios. Estos versículos parecen proporcionar el trasfondo específico de la alusión de Hebreos.

¿Qué se quiere decir con que Moisés «padeció afrenta por Cristo»? El intento de interpretarlo de modo puramente tipológico –dado que Cristo sufrió una vez, también debe hacerlo todo el que lo represente (Westcott)– más que explicar la dificultad la evita. La frase tampoco puede significar simplemente «sufriendo por Cristo», pues ello se diría en griego con una construcción diferente (cf. 2 Cor 4,5.11; 1 Pe 3,14; Flp 1,29). La frase indica más bien una participación real de Moisés en la afrenta de Cristo; Moisés participa de la misma manera que lo hicieron los santos que siguieron a Cristo posteriormente (cf. Heb 10,33; 13,13). La afirmación no parece depender de una teoría de la preexistencia; todo el énfasis recae más bien en la identificación inmediata. La unión que pone en relación la fe de Israel con Cristo no es simplemente un modelo formal de esperanza en el mundo visible, sino que posee el mismo contenido: «Se mantuvo tan firme como si estuviera viendo al Dios invisible» (v. 27).

El rasgo sorprendente en la reflexión del escritor del Nuevo Testamento es el uso tan creativo que hace de diversas opciones teológicas independientes. Habla de una identificación «eterna» con homogeneidad casi ontológica; usa una polaridad entre lo visible y lo invisible con enormes afinidades con el pensamiento popular helenístico; mantiene la fuerte fragancia veterotestamentaria de la esperanza profética, colocando todos los relatos dentro de un marco de esperanza en la promesa (v. 39). Normalmente, los intérpretes modernos aíslan un elemento y lo utilizan en detrimento de los otros. Sin embargo, esto lleva a destruir el delicado equilibrio. La referencia cristológica proporciona el contenido de lo invisible: Cristo estuvo siempre presente en medio del pueblo de Dios. Sin embargo, la realidad divina aparece en una polaridad real –no habla de

un «todavía-no-visible»– que no es simplemente un vehículo para la escatología. De este modo, toda la historia del Antiguo Testamento debe leerse como testimonio de la promesa de Dios, todavía no cumplida, a un pueblo caminante.

Finalmente, la forma peculiar que tiene el Nuevo Testamento de leer el Antiguo se puede iluminar contrastándola y comparándola con las tendencias típicas presentes en los midrasim rabínicos. El objetivo primero de dicho análisis no es apoyar una forma concreta de interpretación. El objetivo es más bien acentuar las líneas que describen la comprensión del Nuevo Testamento contraponiéndola a una lectura alternativa de un texto común. El trazado de los elementos comunes y divergentes será útil para determinar el camino por el que discurrió el Antiguo Testamento en un contexto más tardío.

En primer lugar, los midrasim rabínicos, Filón y el Nuevo Testamento consideran el v. 11 como reflejo de uno de los temas principales de la travesía del Éxodo: la participación voluntaria de Moisés en los sufrimientos de su pueblo. Todas las interpretaciones van más allá del texto del Antiguo Testamento al atribuirle este juicio de valor positivo. Por otra parte, hubo una tendencia común a restar importancia a la referencia explícita del Antiguo Testamento al secretismo de la acción y al posterior miedo de Moisés a ser descubierto.

Sin embargo, más llamativas son las diferentes orientaciones que tomaron las tradiciones exegéticas posteriores. En los midrasim rabínicos se utiliza la acción de Moisés como legitimación de su status especial dentro de Israel. Dado su interés especial por Israel («se entregó completamente a ellos»), Dios habla ahora de la «Torá de Moisés» y del «pueblo de Moisés»: (*Mekilta,* Shirata I,49s; *Sh.R.* 30,4; cf. Filón, *Vita Mosis* I,32ss). Además, la acción de Moisés funciona ahora de modo analógico, proporcionando un modelo a la acción de Dios respecto a Israel. «Has dejado aparte tu trabajo y te has marchado a compartir el dolor de Israel... Dejaré también a aquéllos en lo alto...» (*Sh.R.* I 27). Esta peculiar analogía rabínica funciona bajo el lema de la «recompensa suficiente» o del «medida por medida» (sobre el lema y el modelo con referencia a Abraham, cf. *Mekilta,* Beshallah I, 193ss). La acción justa de un hombre –normalmente un patriarca– proporciona los fundamentos a la acción misericordiosa con la que corresponde Dios. A pesar de que la tipología funciona de modos distintos en Hechos y en Hebreos, el Nuevo Testamento usa la analogía de modo particularmente diferente del rabínico. En los dos escritos la narración del Antiguo Testamento proporciona un modelo cristológico. En Hechos, el rechazo de Moisés anuncia el de Cristo; en Hebreos, los sufrimientos de Moisés anticipan los de Cristo. En el Nuevo Testamento, la analogía funciona más como un anuncio incompleto o una identificación proléptica que como fundamento de la acción divina. La analogía es negativa de modo particular en Hechos; ilustra un modelo de incredulidad, algo que sería impensable para el midrás. Moisés funciona como el portador de la

palabra de la promesa (Hechos 7,37). Hay otras diferencias características en relación con el relato del Antiguo Testamento. Los midrasim rabínicos ven que el punto central de los dos episodios de Egipto y Madián es el deseo de Moisés de hacer justicia a los oprimidos. Es ciertamente ahí donde los midrasim encuentran, dentro del propio texto bíblico, una clara justificación espiritual a esta acción; pero van más allá del Antiguo Testamento cuando dicen que los golpes propinados al hebreo eran injustos y con intención de matarlo (*Sh.R.* I 28; Filón, *Vita Mosis* I,44; para más paralelos, cf. Ginzberg, *Legends* V, p. 405). Sin embargo, la cuestión principal es el tema de la justicia. El midrás concentra su principal atención en explicar y justificar la acción asesina de Moisés contra el egipcio. Se ofrecen, de hecho, numerosas razones: era el más cruel de todos los egipcios; no había nadie más para ayudarle; Moisés vio que nunca habría prosélitos; la ley exigía su muerte, etc. (Targum Jonatán, Targum Fragmentario, *ad loc.*; *Midrash Haggadol Exodus*, ed. M. Margulies, Jerusalén 1956, p. 29; *Sh.R.*).

En el Nuevo Testamento el asunto de la justicia queda subordinado al de la liberación. Hechos 7 hace ciertamente referencia al tema de la justicia; de hecho, amplía su objetivo junto con el midrás (cf. ἀδικέω en los vv. 24 y 26), pero comprende la intervención de Moisés como el comienzo del cumplimiento de la liberación prometida. Por esta razón, no se plantea la cuestión de justificar el asesinato de Moisés. En Hebreos, el autor se aleja aún más de este punto, pues centra su atención en la promesa, y omite tanto el asesinato como la traición.

Finalmente, ambas tradiciones tratan el asunto de la autoridad de Moisés, aunque de manera diferente. El midrás interpreta la discusión con el hebreo en los vv. 13ss como referencia explícita a los malvados Datán y Abiram. Hasta ahí la tendencia de esta interpretación conduce a restringir el problema de la autoridad. Estuvo motivada por su especial maldad, o estuvo en juego una auténtica cuestión haláquica relativa a la edad y al linaje de Moisés (Targum Jonatán, *Mekilta*, Amalek 3, 129; *ARN* 20; Ginzberg, *Legends* V, p. 405). Sin embargo, la interpretación midrásica va en otra dirección, al designar el pecado de calumnia como la causa fundamental del sufrimiento de Israel. El uso del Nuevo Testamento en los Hechos es cercano a esta segunda interpretación, pero es mucho más radical en su aplicación. Generaliza el ejemplo de acuerdo con el modelo profético de Jr 19,13 y Am 5,25ss, a fin de encontrar un modelo negativo que incluya dimensiones ontológicas de desobediencia.

En resumen, el midrás comprende la acción de Moisés como un modelo de obediencia a la Torá, a pesar de que precede al don de la alianza en el Sinaí. La interpretación intenta explorar y desarrollar todas las implicaciones de este asunto capital para la vida de la comunidad; por su parte, el interés escatológico fundamental del Nuevo Testamento controla la función esencial del texto y establece el nuevo contexto cristológico en el que se utiliza ahora el relato.

5. *Historia de la exégesis*

Teniendo en cuenta la historia de la interpretación de este pasaje, se puede dividir en dos grupos a los comentaristas: a) los que valoran positivamente el asesinato del egipcio por Moisés; b) los que lo juzgan desfavorablemente.

El primer grupo incluye a muchos de los Padres de la Iglesia (Gregorio Nacianceno, *Epist.* 76; Tertuliano, *Contra Marc.* Iv. 28; Ambrosio, *De Officiis* I.36), Lutero, Calvino y el conjunto de exegetas protestantes ortodoxos de los siglos XVII y XVIII (Ainsworth, Henry, Patrick, Scott). Estos intérpretes parten generalmente del Nuevo Testamento y lo ven como un acto inspirado por Dios. La interpretación de Calvino es típica, especialmente dentro de la postura protestante clásica, cuando escribe: «Su arma fue la orden de Dios y, consciente de su vocación legítima, asumió recta y sensatamente el papel que Dios le había asignado» (*ad loc.*).

Aunque estos intérpretes han intentado asumir la perspectiva del Nuevo Testamento, el contexto en el que escribieron ha tendido a alterar la función para la que sirvió esta interpretación. Se ha colocado en el primer plano de la discusión la cuestión de justicia, la rectitud o la iniquidad de la acción. Lutero se ocupó de dicho asunto y sugirió una evaluación positiva utilizando razones procedentes sólo en parte del Nuevo Testamento; al mismo tiempo, utilizó argumentos racionales tomados de los rabinos. Diversos comentaristas se encontraron en la situación de defender la rectitud de la acción y manifestar al mismo tiempo que su justificación divina especial lo desplazaba del área del juicio moral (Henry). Además, los comentaristas que subrayaron el carácter revelatorio de la acción de Moisés se sintieron obligados frecuentemente a explicar la ausencia de una referencia explícita a ese tipo de revelación en la Escritura, e intentaron suplir el nexo mediante conjeturas o deducciones. Esta práctica exegética de combinar razones basadas en la revelación y en la razón para defender la acción fue dominante tanto en la ortodoxia protestante como en la católica (cf. resumen de opiniones en Lapide, *Comentaria in Sacram Scripturam*, y M. Poole, *Sinopsis Criticorum*). Tomás de Aquino (*Summa*, II-II,60) defiende la acción basándose en que no es un crimen defender al inocente; esta idea fue generalmente aceptada por los comentaristas católicos, como Lyra y Pererius (sin embargo, cf. las objeciones de Cornelius Jansen, *Pentateuchus, ad loc.*).

La otra alternativa importante en la historia de la interpretación encuentra su representante más autorizado en san Agustín (*Contra Faustum* XXII.70), que niega la autoridad de Moisés para matar al egipcio a pesar de la injusticia existente y lo compara con Pedro, que también pecó con su impulsividad desenfrenada (cf. la posterior modificación en *Quaest. in Hept.* II,2). Frecuentemente se pensó que la acción era prematura porque precedía a la vocación en el c. 3 (así Keil). Sin embargo, el elemento más característico del grupo es el fuerte interés psicológico. Muy pronto el

«echó una mirada a su alrededor» (v. 12) fue atribuido a su mala conciencia. Driver representa la visión típica liberal-protestante del final del siglo XIX, que valoraba la simpatía de Moisés por los oprimidos, pero no podía dejar de condenarla como irreflexiva. Escribiendo con un interés teológico diferente, H. Frey hablaba del «fracaso demasiado humano» en el que cayó Moisés al pasar de una situación de fe a la desobediencia. Otra posición típica, muy cercana a la última, se centra hasta tal punto en los rasgos psicológicos de Moisés que margina casi totalmente la cuestión ética (cf. Gregorio de Nisa, *Vita Mosis*). Los intereses de los comentaristas se centran en los rasgos del héroe: su valor, su ferviente patriotismo y sus deseos de justicia (cf. especialmente Dillmann, Bäntsch, Beer). A veces, hay una aceptación tácita de la acción de Moisés debido a su carácter apasionado.

Los comentaristas medievales judíos encajan en el primer grupo de interpretación. Partiendo de los primeros midrasim, valoran la acción de Moisés de manera positiva. Rashi sigue fielmente la tradición midrásica con algún pequeño añadido. Maimónides atribuye a Moisés el primer grado de profecía, cuyo espíritu le impulsó a matar al egipcio (*Guía de perplejos* II,45). Abrabanel, tras atacar la peculiar interpretación de Ibn Ezra, se concentra en las cualidades de Moisés reveladas en este acto de coraje, cualidades que no toleran la afrenta a sus hermanos aunque tuviese que arriesgar su vida para vengar a los hijos de Israel. Todos están de acuerdo en que la acción de Moisés es justa.

Los comentaristas judíos modernos, con pequeñas excepciones (B. Jacob), continúan la tradición exegética de los comentaristas medievales (Kalisch, Cassuto). Sin embargo, tampoco esta tradición ha quedado inmune de la influencia de nuevos elementos de la psicología y filosofía modernas. André Neher, por ejemplo, explica así la actuación: «rompiendo el egoísmo del propio ego, descubre a sus vecinos... La separación entre los hombres ha desaparecido... Ahora todos los hombres son vecinos y amigos» (*Moses and the Vocation of the Jewish People*, Nueva York y Londres 1959, p. 92).

6. *Reflexión teológica*

Mi propósito es intentar reflexionar sobre el significado teológico del pasaje del Éxodo a la luz del sentido total que posee dentro del canon. ¿Cómo puede entenderse el mensaje de los dos testamentos con respecto a este pasaje específico?

En primer lugar, si, con el intento de comprender el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo, tomamos nuestro ejemplo de la epístola a los Hebreos, vemos que se considera el acto de identificación de Moisés con sus hermanos como un modelo para la fe cristiana. De hecho, se describen las características particulares de esta fe desde el punto de vista de

este relato. Sufrió injurias por Cristo, padeció malos tratos con el pueblo de Dios y buscó su recompensa. La decisión de Moisés es un modelo de fe cristiana, porque respondió a Dios en su decisión obediente y permaneció por la fe en su promesa.

Sin embargo, si volvemos ahora al Antiguo Testamento, es totalmente diferente la presentación de la decisión de Moisés. En ningún momento se tratan sus motivos. Tomó ciertamente una decisión consciente, identificándose con la situación de sus conciudadanos. Pero a pesar de que este elemento está presente en el texto, el énfasis recae totalmente en la acción, no en la decisión. Además, los acontecimientos que se describen luego no apuntan de ningún modo a un compromiso decidido con un plan de Dios. Se describe, más bien, un acontecimiento que guarda relación con diversos incidentes, muchos de los cuales están únicamente relacionados entre sí de manera accidental. Mata a un egipcio, creyendo que actúa en secreto. Pero es visto y rechazado por su compatriota hebreo y delatado. Temiendo por su vida, huye como fugitivo desde su país para buscar refugio en Madián. Allí permanece pastoreando ovejas para vivir y funda una familia. En todo ello hay muy poco del campeón de la fe que se entrega a la causa de Dios.

Sin embargo, la relación entre estas dos presentaciones no es totalmente arbitraria; su yuxtaposición plantea un importante problema teológico. En los dos pasajes, el del Antiguo Testamento y el del Nuevo, hay elementos de la fe como compartir el sufrimiento de otros y de la fe como esperanza. Su perspectiva es, sin embargo, muy diferente. La Carta a los Hebreos describe todo el comportamiento de Moisés con orientación escatológica. El Éxodo habla del aquí y del ahora, y sólo en el momento de la imposición del nombre se vislumbra momentáneamente una esperanza y un futuro. Hebreos encuadra todo el relato bajo el tema de la fe; el Éxodo no tiene un solo tema y describe un conjunto de acciones. En realidad, de lo que se trata es de comprender la naturaleza de la decisión del hombre por Dios. Desde una perspectiva concreta, el asunto es «blanco o negro», inequívoco por naturaleza: la clara llamada al discipulado. Desde la otra, es vivir y decidir en medio de una gama de relaciones en las que estamos inmersos, intentando vivir la obediencia dentro de la complejidad de las variadas tendencias pecaminosas y de los accidentes históricos. La acción desinteresada es oscurecida en seguida por la violencia y no se consigue ningún efecto duradero en favor de Israel. Confesando que estas dos perspectivas sólo se comprenden en Jesucristo, el testimonio de ambos testamentos sobre Moisés permanece en tensión, y apunta a la continua obligación del hombre de luchar por la decisión de la fe en el contexto de una multitud de pequeñas decisiones vitales.

Interpretar desde el contexto del canon parecería significar que se ve el testimonio bíblico de la naturaleza de la fe de Moisés desde una doble perspectiva: fe como esperanza escatológica y fe como respuesta en el presente. La fe es vista como una clara decisión de compromiso y confianza,

y como acción hacia la obediencia dentro de la complejidad de diversas alternativas.

Como ya hemos visto, el libro de los Hechos interpreta el relato de modo diferente. La secuencia «Moisés se identifica con sus hermanos sufrientes - arriesga la vida por su pueblo - es incomprendido y rechazado» se entiende de acuerdo con el repetido esquema de la desobediencia de Israel. Esta historia de falta de fe encuentra su paralelo en los profetas, y su clímax en el rechazo del Mesías. Pero, ¿no es éste un modo de leer los hechos totalmente arbitrario y tendencioso? Los judíos nunca rechazaron la autoridad del Mesías. El asunto, en cambio, era el no reconocimiento de la pretensión de Jesús de ser el Mesías. Pero, ¿no es éste el problema teológico que surge cuando se consideran conjuntamente el Antiguo y el Nuevo Testamento? El rechazo procedía de una falta de reconocimiento. La pretensión de autoridad no fue aceptada porque no se reconocía el derecho a la labor de liberador de Dios. «¿Quién te ha hecho juez entre nosotros?»

Sin embargo, los dos testamentos se ocupan precisamente de este asunto. Ni Moisés ni Jesús fueron reconocidos, al menos por su propio pueblo. Pero Moisés fue «reconocido» por los madianitas a pesar de parecer un egipcio. Y Jesús encontró aceptación entre los pobres y los proscritos. El punto fundamental es que la falta de reconocimiento es desobediencia, porque la propia acción revela que quien la ha hecho procede de Dios. «Creedme por mis obras.» La calidad de la acción daba autoridad. Éste es el mensaje a Juan Bautista (Mt 11,2ss). Pasa lo mismo con Moisés. El hecho de que el liberador de Dios no sea reconocido refleja la ceguera de su pueblo. A la objeción «si tú eres el Cristo, dínoslo abiertamente» (Jn 10,24), toda la Biblia responde: «las obras que hago en nombre de mi Padre dan testimonio de mí».

Finalmente, hay otra manera de adentrarse teológicamente en el texto, que comienza con un problema moderno y trata de descubrir la interacción entre la Biblia y el asunto. Como cristiano moderno, me preocupa el asunto tan debatido del uso de la violencia física como medio de cambio social. Me gustaría saber si está siempre justificada y, si es así, en qué condiciones. ¿Qué decir de la llamada «teología de la revolución»? Me acerco al texto del Éxodo con este problema en mente, buscando algo de orientación. ¿Qué puedo aprender?

Ya hemos apuntado que el Antiguo Testamento no moraliza sobre la acción violenta de Moisés. En ningún sitio hay una valoración explícita de alabanza o condena. Se describe más bien una situación con gran realismo y sensibilidad, y al lector le toca ponderar las anomalías de la acción. Moisés actúa para hacer justicia en una situación injusta, no en beneficio propio, sino de otro. El amor a su pueblo lo mueve a reaccionar con violencia, aun poniendo en peligro su propia vida. Pero la ambigüedad de la situación está en el hecho de que la acción no es inequívoca. Se presta a malentendidos y a diversas interpretaciones. Moisés suponía que su moti-

vación era obvia, pero el hebreo que estaba maltratando a su compañero percibía una intención totalmente diferente a la que intuía Moisés. «¿Quién te ha nombrado juez sobre nosotros?» En las dos acciones de Moisés, el asesinato del egipcio y el intento de reconciliar al hebreo, está implícita una pretensión de autoridad y una definición de justicia. Desde la perspectiva del hebreo culpable, este hombre suponía una amenaza, porque su comportamiento estaba siendo puesto en cuestión. No deseaba aceptar la ayuda de Moisés si se la ofrecía con estas condiciones. Por tanto, rechazó a Moisés y trató de destruirlo, atribuyendo a su acción una interpretación que atentaba contra su honestidad. Con gran disgusto, Moisés descubrió que su altruismo se había convertido para él en un enemigo y no en un aliado.

Por otra parte, el relato apunta al intento de Moisés de actuar en secreto. Mató al egipcio pensando que no estaba siendo observado, e incluso midió con mucha cautela las pruebas incriminatorias. Obviamente, su presencia en el hostil Egipto le obligaba a ser prudente. Sin embargo, uno se pregunta si un acto de justicia puede realizarse en estas circunstancias. Una vez descubierto, Moisés es totalmente vulnerable. Aterrado, huye para salvar la vida, dejando atrás las consecuencias de su acción. No se lo *puede distinguir de cualquier otro fugitivo político. Además, ¿qué es lo* que de verdad solucionó? El texto bíblico, sin presentar conclusiones explícitas sobre las cuestiones éticas del asunto, deja totalmente claro que no se produjo ninguna liberación. Moisés tuvo que ser enviado a Egipto con una autoridad diferente y con una nueva misión. Por último, la interpretación de Hechos apunta a otro aspecto del problema. Al escritor del Nuevo Testamento le importa la intervención en cuanto intento de reconciliación. Moisés aparece en el papel de Abraham y usa las palabras del patriarca cuando se dirige a los hebreos que pelean: «hombres, sois hermanos». Pero el hebreo insolente señala la incongruencia del argumento de Moisés para lograr la verdadera reconciliación. Su asesinato lo ha situado en una posición distinta de la de Abraham. Ya no puede actuar como reconciliador. Su primera acción oscurece de significado todas sus palabras posteriores.

En suma, el texto no ofrece una clara respuesta al complejo problema de usar la violencia en favor de la justicia. Pero sí ofrece un conjunto de aspectos inherentes a dicha acción. Destapando las ambigüedades de la acción violenta, fuerza al lector a enfrentar, no a evadir, los factores básicos que constituyen la decisión moral.

IV. LA VOCACIÓN DE MOISÉS (3,1-4,17)

M. A. Beek, «Der Dornbusch als Wohnsitz Gottes (Deut. xxxiii 16)», *OTS* 14, 1965, pp. 155-61; **O. Eissfeldt**, «Die Komposition von Exodus 1-12», *KS* II, Tubinga 1963, pp. 160ss; **G. Fohrer**, *Überlieferung und Geschichte des Exodus,* 1964, pp. 24ss; **D. N. Freedman**, «The Burning Bush», *Biblica* 50, 1969, pp. 245-6; **M. Greenberg**, *Understanding Exodus,* 1969, pp. 67ss; **H. Gressmann**, *Mose und seine Zeit,* 1913, pp. 21ss; **N. Habel**, «The Form and Significance of the Call Narratives», *ZAW* 77, 1965, pp. 297ss; **J. Hempel**, «Berufung und Bekehrung», *Festschrift G. Beer,* Stuttgart 1935, pp. 41-61; **B. Jacob**, «Mose am Dornbusch», *MGWJ* 66, 1922, pp. 11-33, 116-38, 180-200; **C. A. Keller**, «Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden», *ZAW* 67, 1955, pp. 141-68; 68, 1956, pp. 85-97; **R. Kilian**, «Die prophetischen Berufungsberichte», *Theologie im Wandel,* Tübinger Theologische Reihe I, Múnich 1967, pp. 356-76; **E. Kutsch**, «Gideons Berufung und Altarbau Jdc. 6, 11-24», *ThLZ* 81, 1956, cols. 75-84; **A. Lacocque**, *Le Devenir de Dieu,* París 1967, pp. 71ss; **H. D. Preuss**, «Ich will mit dir sein», *ZAW* 80, 1968, pp. 139-73; **G. von Rad**, *Teología del Antiguo Testamento* II, Salamanca 1972, 71ss; **W. Richter**, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte,* Gotinga 1970; **L. Rost**, «Die Gottesverehrung der Patriarchen im Lichte der Pentateuchquellen», *Suppl. VT* 7, 1960, pp. 346-59; **H. Schmid**, *Mose: Überlieferung und Geschichte,* Berlín 1968, pp. 27ss; **H. Seebass**, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg,* Bonn 1962, pp. 5ss; **J. A. Soggin**, «Kultätiologische Sagen und Katechese im Hexateuch», *VT* 10, 1960, pp. 341ss; **R. Tourney**, «Le nom de "Buisson ardent"», *VT* 7, 1957, pp. 410-3; **G. Westphal**, «Aaron und die Aaroniden», *ZAW* 26, 1966, pp. 227ss; **E. J. Young**, «The Call of Moses», *WThJ* 29, 1967, pp. 117-35; 30, 1968, pp. 1-23; **W. Zimmerli**, «Zur Form- und Traditionsgeschichte der prophetischen Berufungsgeschichte der prophetischen Berufungserzählungen», *Ezechiel* I, Neukirchen 1955, pp. 16-21.

3 [1]Moisés pastoreaba el rebaño de su suegro Jetró, sacerdote de Madián; llevó el rebaño trashumando por el desierto hasta llegar a Horeb, el monte de
Dios. [2]El ángel del Señor se le apareció en una llamarada entre las zarzas. Moisés se fijó: la zarza ardía sin consumirse.

[3]Moisés dijo:

–Voy a acercarme a mirar este espectáculo tan admirable: cómo es que no se quema la zarza.

[4]Viendo el Señor que Moisés se acercaba a mirar, lo llamó desde la zarza:

–Moisés, Moisés.

Respondió él:

–Aquí estoy.

[5]Dijo Dios:

–No te acerques. Quítate las sandalias de los pies, pues el sitio que pisas es terreno sagrado.

[6]Y añadió:

–Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob.

Moisés se tapó la cara temeroso de mirar a Dios.

[7]El Señor le dijo:

–He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos.
[8]Y he bajado a librarlos de los egip-

cios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa, tierra
que mana leche y miel, el país de los cananeos, hititas, amorreos, fereceos, he-
veos y jebuseos. [9]La queja de los israelitas ha llegado a mí, y he visto cómo los
tiranizan los egipcios. [10]Y ahora, anda, que te envío al Faraón para que saques
de Egipto a mi pueblo, a los israelitas.

[11]Moisés replicó a Dios:

–¿Quién soy yo para acudir al Faraón o para sacar a los israelitas de Egip-
to?

[12]Respondió Dios:

–Yo estoy contigo, y ésta es la señal de que yo te envío: que cuando saques
al pueblo de Egipto, daréis culto a Dios en esta montaña.

[13]Moisés replicó a Dios:

–Mira, yo iré a los israelitas y les diré: el Dios de vuestros padres me ha en-
viado a vosotros. Si ellos me preguntan cómo se llama, ¿qué les respondo?

[14]Dios dijo a Moisés:

–«Soy el que soy.» Esto dirás a los israelitas: «Yo soy» me envía a vosotros.

[15]Dios añadió:

–Esto dirás a los israelitas: El Señor Dios de vuestros padres, Dios de Abra-
hán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, me envía a vosotros. Éste es mi nombre para
siempre: así me llamaréis de generación en generación. [16]Vete, reúne a las au-
toridades de Israel y diles: El Señor Dios de vuestros padres, de Abrahán, de
Isaac y de Jacob, se me ha aparecido y me ha dicho: Os tengo presentes y veo
cómo os tratan los egipcios. [17]He decidido sacaros de la opresión egipcia y ha-
ceros subir al país de los cananeos, hititas, amorreos, fereceos, heveos y jebu-
seos, a una tierra que mana leche y miel. [18]Ellos te harán caso, y tú, con las au-
toridades de Israel, te presentarás al rey de Egipto y le diréis: El Señor Dios de
los hebreos nos ha encontrado, y nosotros tenemos que hacer un viaje de tres
jornadas por el desierto para ofrecer sacrificios al Señor nuestro Dios. [19]Yo sé
que el rey de Egipto no os dejará marchar si no es a la fuerza; [20]pero yo exten-
deré la mano, heriré a Egipto con prodigios que haré en el país, y entonces os
dejará marchar. [21]Y haré que este pueblo se gane el favor de los egipcios, de
modo que al salir no se marchen con las manos vacías. [22]Las mujeres pedirán a
sus vecinas, o a las dueñas de las casas donde se alojen, objetos de plata y oro
y ropa para vestir a sus hijos e hijas. Así os llevaréis botín de Egipto.

4 [1]Moisés replicó:

–¿Y si no me creen ni me hacen caso, y dicen que no se me ha aparecido el
Señor?

[2]El Señor le preguntó:

–¿Qué tienes en la mano?

Contestó:

–Un bastón.

[3]Dios le dijo:

–Tíralo al suelo.

Él lo tiró al suelo se convirtió en serpiente, y Moisés echó a correr asus-
tado.

[4]El Señor dijo a Moisés:

–Échale mano y agárrala por la cola.

Moisés le echó mano, y al agarrarla en el puño se convirtió en un bastón.

[5]–Para que crean que se te ha aparecido el Señor, Dios de sus padres, Dios
de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob.

[6]El Señor siguió diciéndole:

–Mete la mano en el cuello de la túnica.
Él la metió, y al sacarla tenía la piel descolorida como la nieve.
7Le dijo:
–Métela otra vez en el seno.
La metió, y al sacarla estaba normal, como de carne.
8–Si no te creen ni te hacen caso al primer signo, te creerán al segundo. 9Y
si no te creen ni hacen caso a ninguno de los dos, toma agua del Nilo, derrámala en tierra, y el agua que hayas sacado del Nilo se convertirá en sangre.
10Pero Moisés insistió al Señor:
–Yo no tengo facilidad de palabra, ni antes ni ahora que has hablado a tu siervo; soy torpe de boca y de lengua.
11El Señor replicó:
–¿Quién da la boca al hombre? ¿Quién lo hace mudo o sordo o perspicaz
o ciego? ¿No soy yo, el Señor? 12Por tanto, ve; yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que tienes que decir.
13Insistió:
–No, Señor; envía el que tengas que enviar.
14El Señor se irritó con Moisés y le dijo:
–Aarón, tu hermano, el levita, sé que habla bien. Él viene ya a tu encuen-
tro y se alegrará al verte. 15Háblale y ponle mis palabras en la boca. Yo estaré en
tu boca y en la suya, y os enseñaré lo que tenéis que hacer. 16Él hablará al pue-
blo en tu nombre, él será tu boca, tú serás su dios. 17Tú toma el bastón con el que realizarás los signos.

1. *Notas textuales y filológicas*

3,1 *hāyāh* con participio denota una acción continua en el pasado. *G-K* § 116r.

LXX omite el *hāʼlōhîm*, que es un intento de suavizar la dificultad.

El significado principal de *'aḥar* es «detrás». «Oeste» es una orientación relativa, que se deriva del hecho de mirar hacia el este.

2,2a funciona como sobrescrito del relato (cf. Ex 18,1); en cambio 2b describe la secuencia cronológica. Las perspectivas diferentes motivan la tensión; no tanto, sin embargo, las fuentes presentes en el versículo (contra Richter, *o. c.*, p. 74ss). *BDB* sugiere que *labbat* es una forma contracta de *lahbat*, que significa «llama». Ibn Ezra y otros optan por la explicación filológica improbable de *leb 'ēš*, «corazón del fuego». Según *G-K* § 119i, la preposición debería considerarse con toda probabilidad del tipo *beth essentiae.*

s^{e}neh, «zarza», no es una palabra común; sólo reaparece en Dt 33,16. Cf. la discusión de los términos de Tourney, *VT* 7, 1957, pp. 410ss.

2,3 *maddûaʻ*, «¿por qué?» Cf. A. Jepsen («Warum? Eine lexicalische und theologische Studie», *Das ferne und nahe Wort. Festschrift Rost*, Berlín 1967, pp. 106s), quien subraya el elemento de sorpresa, contrastándolo con el uso de *lāmāh.*

D. N. Freedman (*Biblica, o. c.)* sugiere que se interprete el *lō'* como partícula enfática y no como partícula negativa. Cf. también F. Nötscher, «Zur emphatischen Lamed», *VT* 3, 1953, pp. 374s. La propuesta puede ser correcta, aunque no es necesaria si se tiene en cuenta el amplio campo semántico del verbo. Cf. LXX.

3,12 Cf. la amplia nota que sigue sobre el problema sintáctico del versículo. El punto importante es el antecedente de *zeh.*

3,13 Sobre el uso de *hinnēh* en frase condicional, cf. König, *Lehrgebäude* III § 390m.

mah-šᵉmô. Buber (*Moses,* p. 48) afirma que la frase hebrea sólo puede significar «¿Qué está oculto detrás del nombre?» y nunca «¿Cuál es tu nombre?» (cf. B. Jacob). Esta explicación no es correcta, tal y como queda claro en el paralelo de Gn 32,27.

3,14 *'ehyeh 'ᵃšer 'ehyeh,* «yo soy el que soy». En un documentado artículo, E. Schild (*VT* 4, 1954, pp. 296ss) presenta la teoría de que la traducción tradicional ha malinterpretado la sintaxis de la frase relativa hebrea. Usando como punto de partida la regla de la concordancia en la frase relativa –el predicado de la oración relativa concuerda con el pronombre personal de la frase principal (*G-K* § 138d)– defiende esta traducción: «soy el que es». J. Lindblom (*ASTI* 3, 1964, pp. 4-15) aceptó la propuesta de Schild. Cf. NAB: «soy el que soy». Sin embargo, B. Albrektson («On the Syntax of *'ehyeh 'ᵃšer 'ehyeh* in Exodus 3:14», véase p. 60 abajo) ha planteado importantes problemas a la teoría de Schild, particularmente el hecho de que la función de la frase verbal en Ex 3,14 no puede ser equiparada con frases nominales como en 1 Cr 21,17. El rechazo de Schild de la construcción circular *idem per idem* no es tampoco convincente. Por tanto, debe preferirse aún la traducción tradicional.

3,15 NEB se ha sentido obligada a introducir nuevamente el término «Jehová» como traducción tradicional del Tetragrama. Esta elección podría quizás defenderse en un contexto eclesial particular. Sin embargo, resulta muy curiosa en la NEB, que defiende de corazón el método filológico comparativo.

3,19 El TM *welō'* es difícil; siguiendo a LXX, frecuentemente se cambia por *'im lō'*.

3,22 Sobre el significado del verbo *šā'al* en el contexto del «despojo de los egipcios», cf. el excurso, pp. 182ss.

4,1 «creerán en mí», vv. 1, 5, 8. Sobre la discusión de la frase «creer en Moisés», cf. H. Gross, «Der Glaube an Mose nach Exodus», *Wort-Gebot-Glaube. Eichrodt Festschrift,* Zúrich 1970, pp. 57-65.

4,1 La partícula *hēn* no se usa aquí en sentido condicional, ya que no hay apódosis, sino más bien como introducción a un encuentro alegre (Gn 18,27; 27,37).

4,4 La secuencia sintáctica en 4ss y 7ss es complicada, ya que el relato pasa de la descripción al discurso divino.

4,6 *ḥêq* significa literalmente «seno»; sin embargo, aquí se refiere claramente a los pliegues del vestido (Sal 74,11; Prov 6,27). [Hemos mantenido la traducción de Childs: «Put your hand into the upper fold of your cloak». NBE: «Mete la mano en el seno.»]

La enfermedad se describe en Lv 13,9 y Nm 12,10; tradicionalmente se la identifica con la lepra.

2. *Análisis de fuentes y de géneros de 3,1-4,17*

A) Objetivo de la sección

Hay un desacuerdo considerable entre los comentaristas a la hora de fijar los límites de esta sección. Se discute tanto el comienzo de la unidad

como el final de la misma. Noth (*Exodus, ad loc.*) afirma que se extiende desde 2,11 a 4,23, porque la huida de Egipto y el regreso a Egipto (4,18ss) enmarcan la sección. Su división asume que 2,11ss y 2,23ss pertenecen a la misma unidad, y, por tanto, debe preferirse a la división que comienza en 2,23 (Bäntsch, Holzinger, Cassuto, Plastaras). Según Noth (*Überlieferungsgeschichte*, p. 31), 3,1-4,16 no es sólo secundaria desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, sino que también es una interpolación literaria. Afirma que 2,23ss estaba unido originalmente a 4,19. Sin embargo, existen algunas objeciones importantes a la hipótesis de Noth: a) no se puede aducir ninguna prueba de una conexión literaria original entre 2,23a y 4,19 basada en LXX, que refleja un intento posterior de armonizar la dificultad. b) El estilo de la narración en los cc. 2 y 4 no es continuo. En el c. 2 la escena se ve únicamente desde la perspectiva humana. Moisés no oye ninguna palabra de Dios que le mande huir. La orden de regreso de 4,21 es de un tipo diferente. c) El análisis de fuentes que hace Noth en este capítulo está excesivamente influenciado por su teoría de la transmisión independiente de las tradiciones del Sinaí y del Éxodo. Concluimos que la unidad empieza en 3,1.

¿Hasta dónde se extiende la sección? Las opiniones difieren de nuevo. Algunos no encuentran una ruptura real entre el encargo a Moisés en los cc. 3 y 4 y su primer encuentro con el Faraón en 5,1 (cf. la unidad de Driver desde 3,1 a 6,1). Esta decisión puede deberse en parte al análisis de las fuentes, que ve en 6,2ss el paralelo sacerdotal del encargo. Sin embargo, la mayoría de los comentaristas prefiere hacer una división entre el encargo a Moisés y el primer encuentro con el Faraón. Algunos comienzan la nueva sección en 4,18 (Bäntsch); otros en 4,24 (Noth); otros incluso en 5,1 (Dillmann, Holzinger, McNeile, Clamer). Esta falta de acuerdo sobre dónde se produce la ruptura podría indicar la falta de signos evidentes de división. En mi opinión, es improbable que 5,1 pueda ser considerado el principio de una sección, porque ninguna de las demás apariciones del término «después» (*w^{e}'aḥar*) marca una ruptura en la narración, sino, más bien, continuidad (Gn 10,18; 30,21, etc.). Por otra parte, parece haber una conexión temática entre 4,23 y 24, lo cual negaría el comienzo en v. 24. Por tanto, me inclino a estar de acuerdo con Bäntsch concluyendo la sección del encargo en 4,17, y comenzando la nueva sección en 4,18. Ciertamente, algunas de las dificultades para establecer el final de la sección proceden de la expansión secundaria en 4,21ss, que desdibuja las líneas de separación entre las secciones. Esta sección sobre Aarón, 4,13-16.27-31, hace tiempo que fue reconocida como secundaria dentro del relato principal.

B) El problema de las fuentes

Los comentaristas están generalmente de acuerdo en afirmar la existencia de tres grandes estratos cuando dividen el capítulo en fuentes (cf.

Meyer, Bacon, Bäntsch, Gressmann, Noth, etc.). Los criterios para distinguir los estratos se hallan en el intercambio de los nombres divinos (5//4b; 7,8//6), y en la distinta designación de lugar (J habla del Sinaí y la zarza; E, del Horeb). Además, la aparición del ángel en J, en contraste con la llamada de Dios en E, manifiesta las tendencias características de dos fuentes. Así pues, a J se le asignan los vv. 2-4a.5.7.8.16-22; 4,1-16, mientras que a E, 1.4b.6.9-15; 4,17. Sin embargo, sigue habiendo dificultades que obligan a ser más rigurosos en el análisis. Muchos comentaristas encuentran elementos de J en v. 1, y asignan a J la expresión «sacerdote de Madián» como paralelo del «Jetró» de E. Una característica de J es la referencia a la zarza ardiente; sin embargo, la expresión aparece en 4b y en la sección de E. En 16ss también parecen faltar criterios claros para las fuentes (Gressmann prefiere E).

Quienes critican este análisis han propuesto diversas soluciones alternativas. Rudolph elimina E, pero se ve obligado a eliminar un buen número de versículos como glosas secundarias y a reorganiza el orden (cf. Eissfeldt, *o. c.*, pp. 162s). En mi opinión, el reciente y muy detallado análisis de W. Richter (*o. c.*, pp. 59ss) afina demasiado y, en consecuencia, ha fragmentado excesivamente el texto. Por ejemplo, Richter elimina la aparición del ángel de Yahwé en el v. 2 por estar fuera de lugar en la secuencia, y reconstruye un «texto suave». Pero esta propuesta no ha conseguido tener en cuenta el estilo literario del autor bíblico, paralelo al de Gn 18,1, en el que el v. 2 sirve como una especie de inscripción del relato.

Buber representa el otro extremo, pues busca defender la unidad de la sección, pero a costa de eliminar numerosas supuestas adiciones. Jacob, Cassuto y Lacoque defienden la visión tradicional: el intercambio de los nombres divinos es un mecanismo intencionado de un solo autor. Sin embargo, ni el rebuscamiento excesivo, por el cual se atribuye un significado al uso de los nombres, ni la necesidad constante de ajustar la teoría en cada una de las siguientes secciones invitan a confiar demasiado en este planteamiento.

Me inclino a opinar, con Habel (*ZAW* 1965, p. 302), que, a pesar de la presencia de fuentes literarias, hay más unidad en el texto actual de lo que comúnmente se admite. Primeramente, las tensiones reales en el relato no se encuentran en los vv. 1-6. Esto indica que el núcleo común era considerable y explica por qué es difícil una separación precisa. La tensión mayor, que ha sido puesta de relieve por Noth, se refiere por un lado a la relación entre la huida de Egipto y el regreso (2,16 y 4,19), y por otro a la teofanía y la zarza, y refleja un problema de tradición oral y no de fuentes literarias (cf. Rudolph). La tensión más clara es la de los duplicados en 7-8//9-12. La presencia de dos fuentes parece ser todavía la solución más obvia. Las diferencias significativas en los relatos podrían explicar por qué se han conservado ambas fuentes. Hay otros signos adicionales de reelaboración literaria en el c. 4; pero la aspereza de los vv. 5 y 8 difícilmente puede explicarse por el análisis de fuentes. La incorporación de Aarón en

13-16 parece secundaria, y con mucha probabilidad se introdujo en el nivel literario (cf. Westphal, *ZAW* 26, 1906, p. 227). El papel de Aarón como portavoz está en cierta tensión con el v. 11 y con la posterior actividad de Moisés cuando se enfrenta al Faraón.

C) Estudio de las formas y de las tradiciones de 3,1ss

En los últimos años, Zimmerli, Habel, Kilian y, más recientemente, Richter han analizado cuidadosamente el genero del relato de vocación. En mi opinión, el trabajo inicial de Zimmerli, que Habel ha desarrollado, sigue siendo el más penetrante.

Habel esboza la vocación de Moisés de esta manera: a) encuentro con Dios, vv. 1-3,4a; b) discurso inicial, vv. 4b-9; c) orden, v. 10; d) objeción, v. 11; e) promesa de ayuda, v. 12a; f) signo, v. 12. Hace mucho que se advirtió el asombroso paralelo de Ex 3 con Jue 6 y Jr 1, que confirma una estructura estereotipada. Zimmerli (*o. c.*) comparó este género con un segundo tipo de relato de vocación que encuentra en 1 Re 22 e Is 6. En contraste con el primero, que es una conversación entre Yahwé y su mensajero elegido, el segundo está ambientado en la asamblea divina. El profeta escucha las deliberaciones. No es muy convincente el intento de Habel (pp. 310ss) por demostrar que la estructura básica de los dos tipos es común a ambos; sin embargo, presenta correctamente algunos importantes puntos de similitud que han sido frecuentemente ignorados. La importancia principal de reconocer esta estructura formal radica en la ayuda que proporciona al intérprete al asignar un valor adecuado a los diversos elementos del pasaje. Evita psicologizar el texto leyéndolo de modo autobiográfico.

La presente sección, 3,1-4,17, es una forma muy ampliada del relato básico de vocación. La vocación termina con el don del signo en el v. 12 (quizás con los vv. 16 y 17a). En su forma actual, se han añadido una serie de objeciones que permiten que se incorporen al marco del relato una variedad de tradiciones divergentes. Las preguntas reflejan preocupaciones muy distintas y apuntan a un desarrollo de la tradición durante un tiempo considerablemente largo (cf. la sección sobre el contexto del AT).

La cuestión crítico-formal más difícil surge cuando uno intenta determinar el *Sitz im Leben* del relato de vocación. ¿Refleja la forma fijada la función de una institución u oficio concreto que ha configurado el material? En este punto las opiniones difieren ampliamente.

1. El análisis de Gressmann sigue siendo fundamental por ser el primero que plantea valientemente el problema de la historia de las tradiciones en el relato de vocación. Su análisis de dicho relato es una de las secciones más brillantes de todo su libro, y sigue ejerciendo considerable influjo (Noth depende de él). Gressmann intenta aislar tres niveles diferentes de tradición. El primero, de formulación yahvista, es una saga cul-

tual mitológica, que funciona etiológicamente para legitimar un lugar sagrado. El segundo nivel del desarrollo refleja un gran cambio de función. La saga etiológica local se ha transformado en un relato de vocación. Dios, que pasa de ser un numen local a una divinidad nacional, emplaza a Moisés. Según la formulación clásica de Gressmann, «el descubridor (*Entdecker*) se transforma en descubierto (*Entdeckte*)». El tercer nivel es el relato sacerdotal que se encuentra en el c. 6, dominado por un concepto filosófico de la historia.

La importante contribución de Gressmann radica en haber percibido en el relato de la zarza los signos de la tradición de un culto local que no eran constitutivos del relato de vocación y que funcionaron originariamente como el *hieros logos* de un lugar sagrado. Sin embargo, el método de Gressmann no consiguió distinguir entre los niveles auténticos de la tradición de Israel y su propia teoría del desarrollo de la tradición, que era la base de sus reconstrucciones. La saga etiológica no funcionó como un nivel primitivo para Israel, sino que fue incorporada en el relato de vocación únicamente en forma de vestigios, con el fin de desempeñar un nuevo papel. El relato de vocación sustituyó el núcleo original de la historia y utilizó la tradición local. En otras palabras, el ámbito original no era mitológico.

2. Plastaras (*o. c.*, pp. 60ss) ha intentado modificar la interpretación de Gressmann. Acepta su descripción de Ex 3,1-6 como el relato del *hieros logos* de un lugar sagrado y estudia el pasaje independientemente del relato de vocación, para el que sugiere un ámbito jurídico. Plastaras sustituye la interpretación mitológica por una de tipo cultual. Considera los diferentes ejemplos de la manifestación divina en un lugar santo como los paralelos más cercanos (Gn 12,7ss; Jos 5,13ss, etc.). Sin embargo, la función cultual refleja una profunda reelaboración teológica del material antiguo. «Así, el relato de la zarza ardiente presenta a Moisés como modelo para los israelitas que estaban a punto de entrar en el santuario de Dios. Cuando el hombre va a encontrarse con Dios, debe estar abierto para recibir la palabra de la revelación.» Pero la solución de compromiso de Plastaras ofrece poca ayuda al problema y deja al autor expuesto a la crítica de que su pretendida reinterpretación teológica es meramente homilética.

3. Habel ha sugerido una conexión entre el relato de la vocación y el envío de un mensajero o embajador. Naturalmente, ha sido ampliamente reconocida la similitud en cuanto a la forma entre el *Botenspruch* del mensajero y el del profeta. Sin embargo, no debe incluso exagerarse esta similitud. Se está haciendo cada vez más difícil subsumir el oficio profético bajo el simple título de mensajero. Muchos otros factores están relacionados con ello. Es artificial el intento de Habel de encontrar la proveniencia de la llamada en la práctica específica del envío de mensajeros. El modelo de Gn 24 no es el mismo, a pesar de que incluye numerosas variaciones respecto a la tradición oral.

4. En mi opinión, los indicios llevan más convincentemente a situar Ex 3 en el ámbito del oficio profético. Ello no significa que se proyectara en el periodo mosaico la forma de profetismo que se desarrolló en la época monárquica. El movimiento contrario parece más cercano a la verdad. La tradición unió la vocación de Moisés como mensajero de Yahwé con el fenómeno posterior del profetismo clásico. Reconoció correctamente que con Moisés aparece un elemento nuevo que lo sitúa fuera del periodo patriarcal. Los patriarcas recibieron la revelación en las teofanías, pero no tenían la misión de transmitir un mensaje a los demás. La vocación de Moisés cuenta cómo Dios se apodera, de manera profunda y perturbadora, de un hombre para el que ni la fe previa ni las cualidades personales tenían importancia particular en la preparación de su vocación. Sin embargo, es también claro que el oficio profético posterior influyó en la tradición de la vocación de Moisés. Especialmente en la forma ampliada del texto actual, la serie de preguntas que hace Moisés para impedir su envío son un eco de las dificultades internas y externas de los profetas de Israel.

D) Estudio de las formas de Ex 3,12

Se ha advertido desde hace tiempo el problema de la interpretación del signo del v. 12. La verdadera dificultad de este versículo está en determinar con exactitud la naturaleza del signo y cómo funciona en la narración. Hablando en términos gramaticales, ¿a qué se refiere el demostrativo «este» (*zeh)* en el v. 12?

A menudo, se ha querido ver el antecedente en la frase anterior. Así, por ejemplo, la traducción de la NJPS: «Estaré contigo y ello será un signo de que soy yo quien te enviaba». Sin embargo, a esta interpretación se le hacen algunas objeciones de peso. Concretamente, un dato importante para no hacer depender el demostrativo de la frase precedente es la conexión asindética con el infinitivo constructo *b^{e}hôṣî'^{a}kā*. La traducción de NJPS está obligada a insertar un «y» de enlace, cuya ausencia en el texto es un problema (sin embargo, cf. Orlinsky, *Notes*, p. 153). Por idéntica razón, provoca la misma dificultad gramatical referir el demostrativo a la zarza ardiente. Otros han sugerido relacionarlo con la promesa anterior «estaré contigo» (Seebass). Además de la dificultad gramatical, este estereotipo no tiene la función de signo en los otros relatos de vocación.

Por estas razones, la mayoría de los comentaristas modernos intenta encontrar el antecedente en lo que sigue. El signo a Moisés consistía en que el pueblo adoraría a Yahwé en la misma montaña, después de la exitosa liberación de Egipto. La fuerza de esta interpretación está en su consistencia gramatical. La construcción paralela de 1 Sm 10,1 (LXX), 1 Sm 2,34, Jr 44,29, etc. es ciertamente un soporte a esta interpretación. Sin embargo, esta opinión tiene la dificultad de que el signo confirmaría la palabra sólo después de que la misión hubiera sido realizada; lo cual no está en consonancia con la definición bíblica de signo, a pesar de los frecuen-

tes intentos de basar esta interpretación en Is 7,14 y 2 Re 19,29s. Un signo adquiere generalmente la forma de una garantía concreta que sigue a la promesa y, sin embargo, precede a su cumplimento.

Por esta razón, un último grupo de comentaristas rechaza las dos grandes alternativas, y afirma que el signo original ha desaparecido del texto actual. Según Noth, el signo habría estado originalmente después del v. 12a. Gressmann sugiere un signo como la aparición del mensajero de Dios en una columna de fuego y nube que los conduciría al Horeb. Sin embargo, es una interpretación desesperada, que no consigue explicar el texto.

Ante este callejón sin salida, ofrecemos un nuevo estudio de las formas con la esperanza de proyectar nueva luz sobre este fastidioso problema. El tema de los signos en el Antiguo Testamento se ha estudiado ya lo suficiente como para haber demostrado la variedad de su uso. El estudio de Séller, *Das Wort OTH,* Basilea 1946, presentó con gran claridad el uso deuteronómico y sacerdotal del signo. Nuestro interés no está en revisar este material, sino en concentrarnos en una pequeña área que tiene que ver directamente con el pasaje del Éxodo.

Proponemos que hay dos modelos de concesión de un signo en la primitiva tradición del Antiguo Testamento que tienen mucho en común, pero que difieren en puntos importantes. El primer modelo (designado A) se encuentra en 1 Sm 2,34; 1 Re 13,3; 2 Re 19,29; 20,9; Jr 44,29. En todos estos casos, un profeta de Dios pronuncia una amenaza o una promesa que tendrá lugar en el futuro. Entonces se ofrece un signo como confirmación de la palabra profética mediante la fórmula: «esto te servirá de signo» (*wᵉzeh lekā hā'ôt*). El signo antecede cronológicamente a la amenaza o promesa inminentes. Además, el signo es un acontecimiento histórico concreto que prefigura su realización por la afinidad de su naturaleza. En 1 Sm 2,30, la amenaza se dirige a toda la casa de Elí. El signo en 2,34 consiste en que sus dos hijos, Jofní y Pinjás, morirán el mismo día. En Jr 44,27 se amenaza a todos los hombres de Judá que han huido a Egipto. El signo se da en los vv. 29s: Jofrá, rey de Egipto, morirá. En 1 Re 13,2 un hombre de Dios amenaza al altar de Betel. Sus sacerdotes serán asesinados y el altar, totalmente profanado. El signo en el v. 3 es: el altar será derribado y sus cenizas esparcidas. Este rasgo del signo profético (prefigurar el cumplimiento) está estrechamente relacionado con las acciones simbólicas de los profetas, a las que también se les llama signo (Is 8,18; 20,3; Ez 4,3). El signo funciona en relación causal con su realización, como «palabra que crea la historia» (von Rad). En resumen, un profeta amenaza. Se da el signo para confirmar la amenaza. Precede a su cumplimiento, pero participa ya en la realidad.

Sin embargo, hay un segundo modelo (designado B) que comparte algunos rasgos, pero que difiere fuertemente en puntos críticos. En 1 Sm 10,1 (LXX) Samuel unge a Saúl para que sea príncipe de Israel con la promesa de que salvará a su pueblo. Luego le da el signo con la misma fór-

mula que en el modelo A: «esto te servirá de signo». Sin embargo, el signo sirve para confirmar la unción y no está en relación directa con la promesa. Su función explícita se formula mediante una oración con *kî* en el v. 1b, «un signo de que Yahwé te ha ungido para que seas príncipe». Sin embargo, el signo se presenta en la forma de una serie de acontecimientos llamativos, que sirven de signo precisamente por su carácter sumamente inusual, pero que no prefiguran la profecía.

En Jue 6,14 el mensajero de Yahwé anuncia a Gedeón su oficio de liberador de Israel (6,12) y, como garantía de la presencia de Dios (16a), promete la victoria sobre Madián (16b). Gedeón pide un signo mediante una fórmula muy parecida: «dame un signo». Sigue una oración de relativo que especifica la función del signo: «de que eres tú quien me habla». Nuevamente, el signo sirve para confirmar el oficio asignado a Gedeón. Se da en forma de un acontecimiento extraordinario, demostrando un poder sobrehumano, lo que confirma su origen divino, pero no prefigura el acontecimiento prometido.

Finalmente, Ex 3,12 es otro relato de vocación, en el que Moisés es nombrado liberador de Israel. Se le ofrece la ayuda divina (12a) y un signo. La fórmula es estereotipada: «esto te servirá de signo». Le sigue una oración con *kî*, que especifica su función: «que te he enviado». El signo sirve para confirmar la misión y no está en relación directa con la promesa. Resumiendo: en el relato de vocación, el signo sigue a la designación para una tarea. Sirve para confirmar la designación mediante un acontecimiento extraordinario que legitima la autoridad del que da el encargo.

Teniendo estos dos modelos en cuenta, volvemos al problema de Ex 3,12. El dato curioso que surge del análisis es que 3,12 no encaja con exactitud en ninguno de los modelos. Aunque hemos usado el pasaje para describir el modelo B, hay una gran dificultad en relación con el signo. De acuerdo con el modelo y su propia y explícita afirmación, el signo sirve para confirmar la misión por medio de la legitimación de la autoridad del que habla. Con dicho propósito, se espera una muestra extraordinaria de poder. Sin embargo, el v. 12 hace referencia a un acontecimiento futuro cuando la misión haya sido realizada.

Esta falta de coherencia con el modelo B puede sugerir que el signo se asemeja mucho más al del modelo A. De hecho, parece estar en relación con la promesa final más que con la misión (como en el modelo B). Además, la vuelta del pueblo para dar culto en la misma montaña podría indicar un elemento básico de afinidad entre el signo y su realización. El lugar y la acción han sido de algún modo prefigurados en una ocasión anterior. Estas características del signo lo asemejan más al modelo A que al B. Sin embargo, existe aún una dificultad. En el modelo A, el signo se distingue claramente en el tiempo de su realización, mientras que en Ex 3,12 el signo y su realización se funden. En otras palabras, el signo no funciona de manera consistente en ninguno de los modelos.

Ante este aparente callejón sin salida, sugerimos una tesis para desenmarañar el enredo. El análisis ha mostrado que Ex 3,12 posee ciertas características comunes con el modelo B. Es un relato de vocación, con un signo destinado a comprobar la autoridad del que envía al profeta. Según la secuencia normal, el signo sigue a una objeción inicial y la elimina con una exhibición de poder. La secuencia de este modelo ha sido interrumpida en el pasaje del Éxodo. La explicación más posible está en el desarrollo de la tradición, que hizo uso de una narración etiológica local relativa a la zarza ardiente (cf. Gressmann). Este material más antiguo fue adaptado al relato bíblico de la vocación. Pero, como resultado, la extraordinaria demostración del poder divino que confirmaba la autoridad del enviado quedó delante de la objeción en vez de seguirla. El adjetivo demostrativo del v. 12 se refiere normalmente a lo que sigue; pero en este caso, debido a la historia de la tradición, se ve obligado a encontrar su antecedente en lo anterior, es decir, en la zarza ardiente. Cuando se advierte esta conexión, queda claro que la zarza ardiente no cumple los requisitos del signo en el modelo B. Sirve para confirmar la autoridad del que envía por medio de una exhibición de poder extraordinario.

Sin embargo, queda todavía un problema al interpretar 12b. ¿Cuál es la función de la vuelta de Israel al Sinaí para dar culto a Dios? Es probable que mientras se formaba la tradición de la vocación se leyese la teofanía a Moisés a la luz de los acontecimientos posteriores en el Sinaí. De ese modo, se reconoció una relación tipológica entre la zarza ardiente en la montaña santa y el fuego devorador en el Sinaí. Se vio el signo dado a Moisés como prefiguración de la experiencia de Israel. Hecha esta conexión, era natural que el modelo A fuera un vehículo adecuado para esta teología. El signo de la zarza apunta ahora a su realización, no está dirigido a la misión, y comparte en su calidad de prefiguración las características de la promesa.

En resumen, el problema del signo en Ex 3,12 ha surgido a causa de la historia de la tradición. Visto esto, la forma final del texto resulta transparente. La clave del versículo es: esta zarza ardiente es signo de que soy yo el que te envía, y ello es tu garantía de que, cuando hayas salvado al pueblo de Egipto, adoraréis a Dios en esta misma montaña.

E) El problema de Ex 3,14 y el nombre divino

B. Albrektson, «On the Syntax of *'ehyeh 'ᵃšer 'ehyeh* in Exodus 3:14», *Words and Meanings: Essays presented to D. Winton Thomas*, ed. P. R. Ackroyd, Cambridge 1968, pp. 15-28; **A. Alt**, «Ein ägyptisches Gegenstück zu Ex.3.14», *ZAW* 58, 1940/41, pp. 159s; **W. F. Albright**, «The Name Yahweh», *JBL* 43, 1924, pp. 370-8; *De la edad de piedra al cristianismo*, Santander 1959, pp. 15ss; **W. R. Arnold**, «The Divine Name in Exodus iii.14», *JBL* 24, 1905, pp. 107-65; **F. M. Cross**, Jr, «Yahweh and the God of the Patriarchs», *HTR* 55, 1962, pp. 225-59; **O. Eissfeldt**, *KS* IV, Tubinga 1968, pp. 193-8; **D. N. Freedman**, «The Name of the God of Moses», *JBL* 79, 1960, pp. 151-6; **P. Haupt**, «Der Name Jahwe», *OLZ* 12, 1909, pp. 211-4; **S. Herrmann**, «Der al-

ttestamentliche Gottesname», *EvTh* 26, 1966, pp. 281-93; «Der Name JHW[3] in den Inschriften von Soleb», *Fourth Congress of Jewish Studies Papers* I, Jerusalén 1967, pp. 213-6; **H. B. Huffmon**, *Amorite Personal Names in the Mari Texts,* Baltimore 1965, pp. 70-2; **J. P. Hyatt**, «Yahweh as "the God of my Father"», *VT* 6, 1955, pp. 130ss; **J. Kinyongo**, *Origine et signification du nom Divin Yahvé,* BBB 35, 1970; **J. Lindblom**, «Noch einmal die Deutung des Jahwe-Namens in Ex.3.14», *ASTI* 3, 1964, pp. 4-15; **E. C. B. MacLaurin**, «Yahweh, the Origin of the Tetragrammaton», *VT* 12, 1962, pp. 439-63; **R. Mayer**, «Der Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung», *BZ* NF 2, 1958, pp. 26-53; **S. Mowinckel**, «The Name of the God of Moses», *HUCA* 32, 1961, pp. 121-33; **A. Murtonen**, *A Philological and Literary Treatise on the Old Testament Divine Names,* Helsinki 1952; **G. Quell**, «κύριος», *TWNT* III, pp. 1056-80; **C. H. Ratschow**, *Werden und Wirken,* Berlín 1941; **E. Schild**, «On Exodus iii 14–"I am that I am"», *VT* 4, 1954, pp. 296-302; **R. de Vaux**, «The Revelation of the Divine Name YHWH», *Proclamation and Presence. OT Essays in honour of G. H. Davies,* Londres y Richmond, Va. 1970, pp. 48ss; **Th. C. Vriezen**, «*'ehje 'ᵃšer 'ehje*», *Festschrift Bertholet,* Tubinga 1950, pp. 498-512; **W. Zimmerli**, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie,* Stuttgart 1972, pp. 12ss.

En todo el Antiguo Testamento, pocos versículos han provocado una controversia tan acalorada y una gama de interpretaciones tan ampliamente diferentes. El motivo del debate es fácil de descubrir. Incluso una lectura rápida provoca una cantidad importante de cuestiones. En primer lugar, la manera de formular Moisés su pregunta en el v.13: «Si digo que el Dios de vuestros padres me envía a vosotros, me preguntarán: ¿cuál es su nombre?» ¿Se ha olvidado el pueblo del nombre de su Dios o era el Dios de los Padres un Dios sin nombre? Aún más, ¿es de verdad la pregunta una petición de información objetiva, o es más bien un medio de preguntar por el significado del nombre? Finalmente, debe tenerse en cuenta un problema lógico. ¿De qué modo sirve la entrega del nombre para dar validez a la pretensión de Moisés de haber tenido una revelación divina? Si el nombre fuera desconocido, ¿cómo podría servir de prueba para juzgar la pretensión? (Cf. Maimónides, *Guía* I,63).

Un segundo grupo de preguntas se refiere a la interpretación de la respuesta (v. 14). ¿Se puede hablar realmente de una respuesta a la pregunta, o es el v. 14 una negativa a responder? Además, ¿se dirige la respuesta del v. 14a sólo a Moisés o también al pueblo? Por encima de todo, ¿cómo debe traducirse la frase *'ehyeh 'ᵃšer 'ehyeh* (soy el que soy) y qué significa?

Finalmente, la conexión literaria de estos versículos plantea difíciles problemas. ¿Cómo se relaciona 14a con 14b? ¿Y cuál es la secuencia lógica del v. 14 en relación con el 15 y del 13 con el 15?

Propuesta de soluciones

A pesar de que la mayoría de los investigadores se inclina por combinar sus propuestas literarias con otras cuestiones relacionadas con el desarrollo de las tradiciones de Israel, del estudio literario de estos versícu-

los surgen algunos modelos característicos. En primer lugar, un amplio grupo de investigadores sugiere que se reorganice la secuencia de los versículos o que se eliminen partes como glosas secundarias. Las razones principales que aducen son la triple introducción al discurso de Yahwé y la dificultad de encontrar una continuidad lógica en el cambio de personas del verbo. Más frecuentemente se interpreta el v. 14 como una glosa que interrumpe la secuencia original del 13 y del 15 (Eerdmans, Beer, Noth). Rudolph mantiene el v. 14b y ve adiciones posteriores en los vv. 14a y 15. Arnold afirma que 14a es un midrás o una glosa de 14b. Un grupo de estudiosos sostiene que los vv. 13 y 14 son originarios, mientras que eliminan total o parcialmente el v. 15 (Holzinger, Bäntsch). En suma, el alto grado de subjetividad que reflejan estas soluciones impulsa a ser precavidos ante una solución literaria que no tiene en cuenta la historia de la tradición del texto.

La corrección del texto es el segundo modelo con el que los investigadores han tratado de solventar la dificultad literaria. Citando a Ibn Ezra, Wellhausen sugiere corregir la primera persona *'ehyeh* en el v. 14b por la tercera (igual Holzinger). Se aduce como justificación adicional la lectura de LXX ὁ ὤν. Haupt, que defiende que la forma verbal es *hifil*, propone leer *'ehyeh 'ašer yihweh*, con el sentido de «hago existir a lo que viene a la existencia». La teoría de Haupt fue aceptada por Albright en su artículo de 1924. Cross, yendo más lejos que Haupt, elige la tercera persona para los dos verbos de la fórmula.

El tercer modelo de reconstrucción histórica está muy relacionado con el método que corrige el texto. Este enfoque ha intentado centrarse en la fórmula de Ex 3,14 y el problema de la explicación del Tetragrama. La cuestión sigue siendo una *crux* para la investigación del Antiguo Testamento, que ha propuesto docenas de soluciones en innumerables artículos (cf. las bibliografías en R. Mayer, *o. c.*, F. M. Cross, *o. c.*, y R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, Madrid 1974, 330ss). Sin lugar a dudas, la mejor y más reciente propuesta de solución ha sido la de Albright. Entiende que el nombre YHWH es una forma hipocorística o abreviada de una frase primitiva teófora que hace las veces de nombre y que él deriva del *hifil* de la raíz **hwy* > **hwh*. Esta postura ha sido mejorada y confirmada en los últimos años por Freedman (*o. c.*) y Cross (*o. c.*).

Freedman comienza admitiendo la propuesta de Albright de derivar el Tetragrama del *hifil*. Afirma que el verbo de Ex 3,14 fue en sus orígenes un *hifil* y significaba: «hago ser». Su objetivo es mejorar la interpretación de la fórmula de Haupt y Albright, que había corregido el segundo *'ehyeh* por una tercera persona, y leían así: «hago existir a lo que viene a la existencia». Freedman, reconociendo el paralelo con la construcción circular *idem per idem* en Ex 33,19, interpreta la fórmula: «creo lo que creo», o más simplemente «soy el creador». Por eso sugiere que Ex 34,6, que comienza con la repetición del Tetragrama, es realmente una adaptación en prosa

de la fórmula poética original. En esto se basa su traducción: «Dios crea lo que crea».

En mi opinión, la reconstrucción de Freedman plantea numerosas dificultades. En primer lugar, aunque hubiera que admitir, en función de los paralelos extrabíblicos, que el nombre YHWH procedía originariamente de un *hifil* proto-semítico, no hay pruebas claras de que en la tradición bíblica se hiciera alguna vez esta conexión con el *hifil*. Freedman suscita el problema con su reconstrucción. Considerar el *qal* en la fórmula como secundario sigue siendo muy problemático (cf. los poderosos argumentos de de Vaux en contra de considerar el verbo como *hifil*). En segundo lugar, traducir la fórmula *idem per idem* por «soy el creador» ignora totalmente la fuerza de la fórmula, que radica en su indefinición (cf. Vriezen). La fuerza de 3,14 es diferente de la de 34,6 y las dos, como sugiere Freedman, no pueden relacionarse.

F. Cross, siguiendo un camino algo diferente, se basa en paralelos recientes del Medio Oriente Antiguo para defender su teoría de que Yahwé fue originariamente una sentencia cultual usada como nombre de El, el dios de la creación, que más tarde se separó del culto de El y finalmente lo desbancó de su lugar preeminente. Cross fundamenta su teoría intentando esbozar el desarrollo de la fórmula *'ehyeh 'ᵃšer 'ehyeh* desde su forma protosemítica. Afirma que la fórmula era una frase que hace las veces de nombre, que debía ser originariamente leída en tercera persona, ya que en ugarítico, a finales del Bronce Tardío, *'ᵃšer* sustituía a la partícula relativa *dū*. Por eso reconstruye la fórmula: *yahwī dū yahwī*. Establece un paralelo entre *dū yahwī* y al apelativo de El en ugarítico *dū yakāninu* («El que crea»). Por eso propone que *dū* era originariamente un epíteto de El y sugiere la reconstrucción de la fórmula primitiva como *'ēl dū yahwī*. La sustitución de *yahwī* por *'ēl* en la posición inicial habría ocurrido cuando Yahwé se convirtió en el principal nombre del culto.

Sin intentar profundizar en todos los aspectos relacionados con la interpretación de Cross, deben indicarse algunas dificultades: a) en mi opinión, parece altamente improbable que la fórmula *idem per idem* se desarrollara según esta elaborada hipótesis histórica, cuando existen claros paralelos en otros lugares, como Ex 33,19 (cf. Vriezen). b) La teoría de Cross no logra explicar adecuadamente la presencia de la primera persona en la fórmula. La dificultad de su doble aparición no se elimina diciendo que la deidad habla en primera persona, mientras que el participante en el culto emplea la tercera persona. c) En el mejor de los casos, la teoría es muy provisional, a falta de pruebas directas que corroboren las diversas hipótesis propuestas.

Más allá de las dificultades filológicas e históricas de la teoría de Cross, que los historiadores y lingüistas continuarán debatiendo, subsiste un problema hermenéutico en relación con el método de reconstrucción empleado por Cross y otros. Cross ha defendido con fuerza la conexión originaria del nombre de Yahwé con la forma verbal causativa amorrea. Sus

datos suponen una corrección capital de la extendida opinión de algunos semitistas, como Dillmann, que afirman que un *hifil* de *hwh** es algo inaudito. Sin embargo, plantea un problema crítico su manera de usar un método que no distingue entre una reconstrucción histórica de desarrollo de Israel basada en paralelos del Oriente Medio Antiguo y la propia historia de la tradición de Israel.

Cross afirma que el Tetragrama refleja la tradición de un dios creador análogo al El de Ugarit, que se desarrolló a partir de la religión cananea. Intenta apoyar esta teoría en una reconstrucción de la tradición de Ex 3. Sólo en este pasaje está el nombre claramente relacionado con el verbo *hāyāh*, y en su forma *qal.* Cross se ve obligado a afirmar que el conflicto de su reconstrucción con la tradición de Ex 3 se da solamente en un estrato tardío y secundario del texto actual. Esta teoría no encuentra apoyo en los vestigios de la tradición de Israel sino sólo en una reconstrucción histórica del desarrollo, que, a su manera, es tan radical como la de Wellhausen o Gressmann. En otras palabras, Cross no traza los diferentes niveles dentro de la tradición, sino que la sustituye por una tradición reconstruida por analogía con paralelos del Oriente Próximo Antiguo. Aceptar este grado de continuidad entre el Oriente Próximo Antiguo y los primeros niveles de la tradición de Israel no pasa de ser una propuesta teórica.

Una solución alternativa consiste en tomar en serio la tradición propia de Israel cuando interpreta el nombre divino de un modo que se separa llamativamente de los paralelos del Oriente Próximo Antiguo. Ese enfoque admite ciertamente los paralelos del nombre divino en el Oriente Próximo Antiguo, e incluso cuenta con una larga prehistoria del nombre antes de su aparición en Israel; sin embargo, permanece abierto a la posibilidad de que Israel añadiera al nombre un significado totalmente nuevo. El hecho de que la tradición bíblica no conserve ninguna de las líneas de continuidad presentadas por Cross, sino que pone el énfasis en la novedad del nombre revelado a Moisés, apoyaría este último modo de enfocar el problema.

Estudio de las formas de Ex 3,13-15

Hemos criticado el intento de resolver los problemas literarios del texto sin tener en cuenta la tradición oral. Hemos puesto también objeciones a las teorías propuestas del desarrollo primitivo sin tener seriamente en cuenta la historia de la tradición del pasaje. ¿Qué podemos aprender de un estudio de las formas?

Una observación inicial respecto a las formas es que no puede recuperarse ningún modelo tradicional de la tradición oral. Hay, más bien, una madeja extremadamente compleja de elementos provenientes de distintos modelos. La incapacidad de reconocer esta complejidad ha provocado la propuesta de soluciones con cierto fundamento en el texto, pero que se

ven obligadas a desechar o suprimir otras importantes particularidades del mismo.

En primer lugar, la aparición teofánica de la divinidad, que frecuentemente revela su nombre en un lugar santo con una fórmula de autorrevelación, emplea una forma que tiene muchos paralelos en el Antiguo Testamento (cf. Gn 17,1; 26,25; 28,13; Ex 3,6, etc.). Dios mismo se aparece a uno de los patriarcas, anuncia su nombre en la fórmula fija de autopresentación *'ªnî/'ªnōkî 'ᵉlōhê 'abrāhām* y renueva una promesa. Él receptor de la teofanía no es enviado, como ocurre en la vocación profética, ni tampoco recibe un signo. Sólo en el caso de Gn 15,2 presenta Abraham objeciones a la promesa que le ha ofrecido Dios.

En segundo lugar, hay otro grupo de pasajes que han sido generalmente designados como teofanías, pero que difieren considerablemente de la forma primera (cf. Gn 32,30; Jue 13,17). Aquí, la revelación tiene lugar por medio de un intermediario. Hay un encuentro inicial, cuyo contenido varía considerablemente, pero que sirve de base a una promesa divina o a una bendición. Sin embargo, el encuentro no comienza con el acto de autorrevelación. Más bien el receptor pregunta el nombre de su protagonista. El contexto de Gn 32 y Jue 13 deja claro que se busca auténtica información, pues su nombre es desconocido. Como se ha observado a menudo, hay una oscilación característica entre el ángel de Yahwé como intermediario y como manifestación del propio Yahwé. Sin embargo, la forma es bastante distinta de la fórmula de autorrevelación del primer modelo.

El tercer grupo de pasajes representa un modelo de vocación que ya hemos analizado en relación con Ex 3,1ss. Hay una aparición inicial, normalmente del ángel de Yahwé, que conduce a un mensaje inicial y a la orden. Con la excepción de Ex 3,1, el mensajero divino no se presenta a sí mismo ni está en juego la revelación de un nombre. Estos pasajes se centran en la orden con las posteriores objeciones, que conducen al don del signo. Este modelo se diferencia del de la teofanía porque atribuye poco significado a la aparición de la deidad, o al lugar de revelación, o a proporcionar el nombre del que envía, ya que esto último se da por sabido.

Finalmente, hay una forma reflejada en cierto número de pasajes que brota de una pregunta relacionada con el significado de algunas prácticas religiosas (Ex 12,26; 13,14; Dt 6,20; Jos 4,6.21; 22,24). Soggin (*VT* 10, 1960, pp. 341ss) la ha definido como una forma estereotipada de instrucción. Es interesante para nuestro tema porque formula una pregunta que no exige nueva información, sino que busca descubrir el significado de una práctica conocida. La forma está emparentada con la forma etiológica que aisló Gunkel. Sin embargo, difiere de ella al mantener la pregunta como parte de la tradición, sin que represente un nivel anterior que debemos reconstruir para recuperarlo (cf. Gunkel sobre la mujer de Lot).

El objetivo de subrayar estas diferentes formas es ver qué perspectiva aportan estos modelos tradicionales a Ex 3,13-15. No queremos decir que

los cuatro modelos eran independientes entre sí, o que reflejan necesariamente distintos ámbitos. Pero el reconocimiento de los elementos estereotipados ayuda frecuentemente a deshacer la compleja madeja que se fue creando en el pasaje de Ex 3.

Miremos ahora el texto con atención. El v. 13 aparece en el amplio contexto de la serie de objeciones de Moisés a la hora de afrontar su vocación. Es importante notar desde el principio que la pregunta del nombre de Dios no procede directamente de Moisés (como si hubiera dicho: «¿Cuál es tu nombre?»). La petición se formula como pregunta del pueblo. Tampoco Moisés exige directamente el nombre. Pregunta, más bien, cómo debe responder al pueblo cuando le pregunten por el nombre. Podemos concebir otras posibilidades distintas de la de dar un nombre.

Hay que hacer otra observación con respecto a la naturaleza de la pregunta. No se plantea como una pregunta hipotética (*'im*), sino como una frase *hinnēh:* «Mira, yo iré a los israelitas y les diré: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Si ellos me preguntan cómo se llama, ¿qué les respondo?» La respuesta del pueblo a la proclamación de Moisés no se considera como una reacción distante, sino como la respuesta natural que él está seguro de poder esperar. La pregunta sugiere que la verificación del mandato de Moisés está intrínsecamente unida a la revelación del nombre divino. ¿Cómo se puede explicar esto?

¿Se puede encontrar un antecedente a esta conexión en cualquiera de los cuatro modelos que hemos señalado? En la primera forma de teofanía, el nombre de Dios se revela mediante una fórmula de autorrevelación para legitimar la revelación, pero no hay conexión con el mandato. En la segunda forma se plantea la cuestión del nombre, pero luego el asunto se centra en legitimar la revelación hecha por un intermediario y no en recibir un encargo para otros. Por otra parte, en el relato de vocación, no es la revelación del nombre lo que legitima al enviado, sino que son los signos los que están al servicio de este objetivo. Finalmente, el modelo etiológico, que se ocupa del significado, no sirve para legitimar al que responde; la respuesta tampoco es un medio para comprobar su validez. Además, si tuviera simplemente que interpretarse la cuestión como pregunta por el significado del nombre («¿qué revela su nombre respecto a la intención que tiene hacia nosotros?»), entonces la fórmula de la objeción es inapropiada. Moisés conoce ya la intención de Dios respecto a Israel. Concluimos, pues, que ninguno de los cuatro modelos examinados proporciona un antecedente auténtico a la pregunta formulada en el v. 13. Aunque contienen elementos de la pregunta, la forma actual difiere claramente de todos ellos.

¿Es posible buscar en otro sitio una explicación a los elementos peculiares de la pregunta? Se podría indicar que la petición del nombre divino era necesaria para la adecuada realización del culto (Greenberg). Como el resto del Antiguo Oriente Próximo, Israel necesitaba el nombre divino para su culto. A pesar de que es válida esta conexión entre el nombre y el

culto, no soluciona la dificultad del texto. Si Moisés hubiera pretendido inmediatamente que Dios le había dado orden de organizar un festival, se podría explicar la petición del nombre como una reacción natural nacida de la práctica cultual. Sin embargo, de lo que se trata es de relacionar el mandato con el nombre, no con el culto.

Se podría argumentar que la yuxtaposición no habitual de estos dos elementos refleja el problema tardío de la pretensión de autoridad por parte del profeta, que, como sabemos, fue frecuentemente cuestionada (Am 7,10ss; Os 9,7, etc.). El profeta pretende que Dios lo ha enviado; el pueblo exige una prueba de esta pretensión. Sin embargo, la dificultad está en la naturaleza del texto. La petición del nombre de Dios no evoca la apología profética, ni se responde a ésta en esos términos. Los profetas clásicos defienden su pretensión de representar a Dios contando la ruptura radical que se produjo en su vida ordinaria al recibir la misión, y demostrando su autoridad mediante la transmisión de la palabra de Dios. Una vez más, no se puede ver aquí un paralelo a Ex 3.

Ante esta imposibilidad de encontrar un antecedente a la pregunta en las respuestas tradicionales, hay que buscar una solución diferente. ¿Cuándo se convirtió el tema del nombre de Yahwé en un medio para comprobar a un mensajero? El asunto está ciertamente relacionado con el oficio de profeta. ¿Quién puede pretender este oficio y cómo puede convalidarse dicha pretensión? Dt 13,2 cita el caso de la aparición de un profeta que no sólo puede hacer signos y milagros, sino que incluso puede hacer que sucedan algunos acontecimientos. Contra esta amenaza del falso profeta que llevará a Israel por mal camino, hay una prueba auténtica de verdad. Si el profeta dice: «Vamos a seguir a dioses extranjeros», entonces es ciertamente un impostor. Ha llevado a la rebeldía contra Dios. Del mismo modo, Dt 18,20 presenta a profetas hablando «en nombre de dioses extranjeros». El conflicto entre los profetas de Baal y los profetas de Yahwé alcanza su clímax en el conflicto de Elías en el Carmelo (1 Re 18,19ss; cf. 2 Re 10,19ss). Sin embargo, incluso Jeremías conoció profetas que profetizaron en nombre de Baal (Jr 2,8; 23,13). Es cierto que en el último periodo el asunto de la distinción entre verdaderos y falsos profetas entró en una nueva crisis (cf. la literatura sobre esta discusión en las obras de von Rad, Quell, Osswald, Kraus). Tanto los verdaderos como los falsos profetas afirmaban hablar en nombre de Yahwé. Sin embargo, es también claro que, al comienzo de la historia de Israel, la prueba de ser un verdadero mensajero estaba unida al profetizar en el nombre de Yahwé.

Ahora bien, de acuerdo con la tradición oral conservada en E, el nombre divino de Yahwé fue revelado por vez primera a Israel en el periodo mosaico. Mientras que J identifica a Yahwé con el Dios de los patriarcas, E, seguido por P, rompe con esta tradición. A Moisés se le reveló un nuevo nombre. Pienso que esta tradición E estuvo influida, en el curso de su transmisión, por la posterior cuestión de los verdaderos y falsos profetas.

De hecho, la peculiar yuxtaposición de elementos en Ex 3,14, tan difícil para los intérpretes, puede explicarse mejor por medio de esta hipótesis.

La tradición E presenta a Moisés acercándose al pueblo con la pretensión de que lo envía el Dios de sus padres. El pueblo pregunta el nombre de Dios. El problema ha sido cómo explicar esta petición. ¿Se han olvidado del nombre de Dios? ¿Cómo podría entonces ser una prueba? La clave de la investigación está en obtener de Moisés una respuesta que lo confirme como profeta. ¿Cuál es el nombre del Dios que lo envió? La respuesta la da el v. 15. *Yahwé* es el Dios de los padres; éste es su nombre por siempre. El hecho de que E utilice esta forma como vehículo de su tradición tiene dos objetivos. El primero, conservar el testimonio principal de la tradición E, que introduce en Israel el nuevo nombre de Dios a través de Moisés, a la vez que preserva la continuidad de la historia de la revelación de Dios. El segundo, reafirmar el papel de Moisés como verdadero profeta a la luz de la nueva situación surgida en Israel. Moisés confirma su función profética anunciando el verdadero nombre de Dios.

Todavía no hemos terminado nuestro análisis. ¿Cómo hay que explicar el v. 14? Dios dijo a Moisés *'ehyeh 'ašer 'ehyeh.* Y dijo: «Esto dirás a los israelitas, *'ehyeh* me ha enviado a vosotros». El paralelo entre los vv. 14 y 15 se ha advertido hace tiempo. Ambas frases se presentan como la respuesta de Dios a la pregunta del v. 13. Sin embargo, el contenido del v. 14a es totalmente diferente del del v. 15. Podemos preguntarnos si es realmente una respuesta o más bien la negativa a dar una respuesta. L. Koehler, junto a un buen número de investigadores del Antiguo Testamento, la ha interpretado como una evasiva a la pregunta, similar a Gn 32 o Jue 13. Dios es el *deus absconditus.*

En mi opinión, hay diversas razones de peso en contra de esta interpretación: a) el v. 14b no la interpreta de ninguna manera como una respuesta negativa a la pregunta, sino como respuesta positiva. b) La fórmula «Yo soy el que soy» no significa «esto no es asunto tuyo» –nótese que el hebreo no es *'anî 'ašer 'anî*– sino que representa un uso paronomástico del verbo *hāyāh.* Además, Vriezen ha dejado claro que la fórmula no es simplemente una expresión de indefinición, sino que subraya la actualidad de Dios: «yo soy el que soy» significa «estoy allí, en cualquier lugar donde pueda estar... ¡de verdad estoy allí!». El paralelo de Ex 33,19 confirmaría esta interpretación.

¿Cuál es el ámbito de esta respuesta? Obviamente, es muy diferente del sugerido para el v. 15. El v. 14 responde a la pregunta, ofreciendo un juego de palabras sobre el nombre Yahwé relacionado con la raíz «ser». Ello sugiere que la pregunta del v. 13 (¿Cuál es su nombre?) se comprendía como una petición, no de información, sino de explicación del significado del nombre. ¿Qué significa el nombre? Ciertamente, la estrecha conexión entre el nombre de la persona y su carácter es común al mundo del Antiguo Testamento y al del Oriente Próximo Antiguo. En otras palabras,

se ha interpretado la pregunta según el modelo de la «pregunta etiológica del niño».

¿Cómo puede explicarse el cambio de interpretación? Una sugerencia podría ser que, una vez que se da por supuesta la identificación de Yahwé con el Dios de los padres, el asunto original de la pregunta pierde su significado. Cuando Moisés informó de que el Dios de los padres lo había enviado, a nadie se le ocurrió preguntar cuál es su nombre. Por tanto, debe leerse en relación con el significado del nombre. ¿Qué busca Yahwé para nosotros por medio de este nombre? Aunque es difícil determinar con precisión cuándo ocurre ese cambio, parece más probable que tuviese lugar en el nivel literario. Ciertamente la combinación de las fuentes J y E llevó a término la total identificación de Yahwé con el Dios de los padres, lo cual oscureció posteriormente el elemento de la tradición de E respecto al nombre. La forma actual del texto refleja igualmente una actividad literaria más que una fusión de tradiciones orales. El v. 14a se presenta como un paralelo del v. 15, al tiempo que 15b proporciona una conexión literaria con el v. 13.

En resumen, los vv. 13-15 reflejan una historia de la tradición que se extiende desde el nivel oral al literario, y que ofrece una serie de testimonios a las preguntas sobre el oficio profético y el plan divino.

F) Análisis estilístico y temático

Pueden observarse en estos capítulos diversos e interesantes modelos lingüísticos. En primer lugar, los versículos forman grupos, cada uno de los cuales emplea un conjunto de verbos procedentes de una raíz hebrea. Nótese, por ejemplo, que en los vv. 2-7 la raíz «ver» (*r'h*) aparece siete veces; en los vv. 10-15 «enviar» (*šlḥ*) aparece cinco veces; en 4,1-9 «creer», (*he'mîn*) cuatro veces; en 4,10-17 «hablar» (*dbr*), siete veces, y «boca» (*peh*), siete veces. Esta agrupación difícilmente refleja una técnica intencionada, ya que la elección de los verbos está dictada básicamente por el tema. Sin embargo, parece clara la existencia de un modelo.

Junto a la tendencia a agrupar en torno a un verbo, hay diversas frases que aparecen a lo largo de los capítulos con el fin de conferirles una unidad temática. La aparición del Dios de Abraham, Isaac y Jacob, anunciada por primera vez en 3,6, se retoma en 3,15-16; 4,5. La frase «estaré contigo» aparece en 3,12 (cf. 3,14); 4,12.15. Nótese igualmente la repetición de verbos como «saber-conocer» (3,7.19; 4,14) e «ir» (3,10.16; 4,12).

Más importante es apreciar el resultado estilístico en conjunto. Tras la descripción inicial de la teofanía, el estilo es similar durante los dos capítulos mediante el uso de un extenso diálogo. Es digno de resaltar el contraste entre los dos interlocutores. Los discursos de Dios son largos y repetitivos. A veces, no siempre, puede explicarse este hecho por la combinación de fuentes. La duración se debe a que Dios habla dos veces

sin que Moisés le responda (3,5-6). La continuidad del discurso se indica a menudo mediante expresiones como «de nuevo» (3,15; 4,6), o por otras de enlace como «y ahora» (3,9). En contraste, los discursos de Moisés son breves y, a menudo, bruscos.

Sin embargo, las características principales de los discursos no se agotan con el simple reconocimiento de su duración, algo que es una técnica formal. El escritor demuestra grandes cualidades artísticas al describir la resistencia de Moisés. Hace cinco grupos de objeciones a su misión. No están conectadas de manera lógica, a pesar de que comienzan con un acento personal. La progresión del diálogo es más visceral que racional. Cada vez que se responde a una objeción, aparece una nueva, desconectada de la anterior. No se saca ninguna ventaja clara. La imagen que tenemos es la de una persona que intenta razonar con otra que acumula argumentos; y es su voluntad, no su mente, la que se resiste a la vocación. La objeción inicial de Moisés apunta a su propia incapacidad. Pronto, sin embargo, puede su objeción contradecir totalmente a Dios y asignar lo peor al pueblo. Al final, se siente atrapado y emerge su auténtica duda.

Los discursos de Dios son presentados con gran destreza. Se da una respuesta cuidadosa a cada objeción, acompañada generalmente de una promesa de ayuda que va más allá de la explicación. En contraste con las objeciones inconexas, las respuestas de Dios avanzan por un camino. El escritor presenta a Dios en cada respuesta utilizando y repitiendo frases importantes como «el Dios de vuestros padres», «yo sé» y «estoy contigo». Además, el discurso de Dios concluye cada vez incitando a Moisés a la acción (3,10.16; 4,12). Incluso cuando a Dios se le acaba la paciencia ante la negativa total de Moisés a ir, el escritor bíblico no altera fundamentalmente el modelo con el que Dios trata con su siervo. Permanece paciente, pero firme.

Una última característica del discurso de Dios es el uso de la anticipación que hace el autor. Casi todas las respuestas divinas van más allá del problema inmediato y describen e incorporan el futuro (cf. 3,12.18.21s; 4,9.15). El efecto que persigue es dar a su discurso una atmósfera de gran confianza y expectación, que finalmente supera y anula la resistencia de su mensajero.

3. *Contexto del Antiguo Testamento*

La interacción entre lo humano y lo divino caracterizan de principio a fin estos capítulos. La sección narra una revelación de Dios a Moisés. Tiene como resultado el envío divino de un mensajero. Finalmente, cuenta con detalle la resistencia de Moisés a participar en el plan divino. El trenzado del plan redentor de Dios a favor de Israel y la reacción de su vehículo elegido forman el tejido y la trama del relato de vocación.

3,1-12. El encuentro inicial entre Dios y Moisés refleja una mezcla destacable de elementos cotidianos de la experiencia humana y lo extraordinario. Como de costumbre, Moisés está pastoreando el rebaño de su suegro. La forma verbal del v. 1 subraya la continuidad temporal con el pasado. La repetición del nombre de Jetró indica la continuidad de su ocupación. Por propia iniciativa, y, sin lugar a dudas, buscando pasto fresco, llegó al monte Horeb. Allí percibe que una zarza, normal en el desierto, está ardiendo, y decide acercarse y mirarla más de cerca. Sin embargo, Horeb resulta ser el «monte de Dios», tierra sagrada. La frase «el ángel de Yahwé se le apareció en una llamarada entre la zarza» sirve como epígrafe interpretativo de toda la descripción que sigue. El fuego no consume la zarza ardiente. Éste es el «gran milagro» que hace que Moisés se acerque. Lo que empezó siendo un día normal en el que se hace lo de siempre se transforma en una nueva experiencia para Moisés. La antigua vida del pastoreo se termina; comienza la nueva vida de liberador. La transformación se refleja en la interacción de Dios con Moisés. La iniciativa pasa de Moisés a Dios. Las experiencias ordinarias se revelan como extraordinarias. Lo viejo ha sido transformado en nuevo.

Se ha explicado históricamente la descripción bíblica de la teofanía y la vocación como una interacción entre la iniciativa de Moisés y la de Dios: la fusión de dos niveles de la tradición. Moisés, «descubridor de Dios» en la etiología local, se transforma en el «descubierto por Dios» en la vocación. Sea cual sea la verdad de este análisis, no puede ser utilizado como sustituto para determinar la importancia que tiene la interacción de elementos dentro del texto actual. La dimensión diacrónica cumple la función de iluminar la sincrónica, no de destruir su integridad. El hecho de que la interacción de elementos dentro del capítulo no sea simplemente el resultado de una fusión artificial de tradiciones aparece confirmado por el cualificado diseño de todas las partes del capítulo, que continúa entretejiendo los elementos de lo divino y de lo humano. En un sentido real, cada una de las objeciones siguientes surge de la perspectiva de la experiencia pasada (3,11.13; 4,1.10) y cada una de las respuestas de Dios lo lanza hacia delante, a una nueva realidad de fe que ha sido prometida (3,12.14; 4,5.11ss).

A los comentaristas se les escapa la sutil dialéctica del capítulo, pues incluyen el elemento divino dentro de la categoría de lo psicológico. La llamada de Moisés se transforma entonces en la reflexión interior de un hombre sobre los problemas de su pueblo y la progresiva convicción religiosa de que Dios lo quería para que lo ayudara. El capítulo deja claro que la vocación de Moisés y toda la experiencia profética suponen una ruptura total con el pasado, iniciada por Dios, para quien «ni la fe previa ni ninguna otra cualidad personal juegan un mínimo papel a la hora de preparar a un hombre llamado a ponerse delante de Yahwé para llevar a cabo su vocación» (von Rad, *Teología del AT* II, p. 57).

A pesar de ello, el aspecto principal de la descripción de la llamada está en mostrar que queda una iniciativa humana y una voluntad que, lejos de ser eliminadas, son elementos constitutivos del que es enviado. Los elementos llamativos de la pasmosa teofanía, ante los cuales Moisés se empequeñece, pasan de repente al trasfondo del capítulo y Dios se dirige a Moisés como su representante elegido: «conozco sus padecimientos... he venido a librarlos... te envío al Faraón». La voluntad divina intenta transformar la humana, pero el mensajero continúa resistiéndose incluso después de haber recibido el encargo. El profeta de Dios no es sólo un vehículo de comunicación en el Antiguo Testamento. Ex 3 ofrece una descripción clásica de la misión: aquello que, a pesar de haber sido iniciado totalmente por Dios, incorpora una auténtica personalidad humana. El llamado puede protestar, incluso llegar a un compromiso dentro del plan divino (4,14), pero finalmente hablará en vez de Dios a pesar de sí mismo (4,15ss).

Ya hemos caracterizado el segundo gran bloque del relato de vocación como una descripción de resistencia. De nuevo es significativo notar los diferentes grupos de objeciones; cada uno de ellos refleja una historia de la tradición; sin embargo, cuando se leen en el contexto de la totalidad del capítulo forman un modelo narrativo enormemente interesante. La falta de conexión lógica entre las diversas preguntas, que fluctúan entre descripciones de auténtica modestia, temor por lo desconocido, oposición de la gente y presentación de dimisión, añade una tremenda riqueza a la escena. Algunas preguntas son auténticas; otras, inventadas. Algunas son propias de un profeta; otras, no. Dios mueve todo con suprema seriedad. Se examina la objeción y se compara con una promesa divina. El temor del pasado no permite desbaratar la promesa de redención del futuro.

La primera objeción «¿quién soy yo para acudir al Faraón o para sacar a los israelitas de Egipto?» refleja la respuesta espontánea de Moisés, que advierte inmediatamente el abismo existente entre su propia capacidad y la magnitud de la empresa. Es la respuesta tradicional del que se siente llamado (Jr 1,6; 1 Sm 9,21; Jue 6,15). En el Éxodo se omite la carencia de credenciales, que demuestra su falta de prestigio –caso de Gedeón, el más pequeño de una familia sin importancia (Jue 6,15)–, pero el ambiente rural del capítulo basta para subrayar el asunto. ¡Qué tiene que ver un pastor con ese tipo de misión!

Ante esta objeción, Moisés recibe una promesa y un signo. No son idénticos, pero están relacionados. A Moisés se le promete que Dios lo acompañará. Las razones para enviarlo no proceden de las cualidades de Moisés, sino de ser un vehículo para el plan de Dios. Además, Dios ofrece un signo que confirma el acto del envío. La verdadera dificultad del versículo está en determinar exactamente la naturaleza del signo y el modo como funciona en el capítulo. En la sección anterior hemos defendido la necesidad de una dimensión histórica para comprender el texto. El adjetivo demostrativo del v. 12 se refiere en primer lugar a la teofanía de la zar-

za ardiente. Aquí es un signo visible del poder de Dios, que traspasa los límites de la experiencia humana. Todo el mundo sabe que una zarza, cuando arde, se consume pronto. Sin embargo, aquí hay una que se quema y no se consume. Es un gran prodigio que refleja la santidad de Dios, que nadie se atreve a transgredir.

Sin embargo, el signo apunta en otra dirección y funciona de dos modos distintos. En primer lugar, sirve como aplastante demostración del poder de Dios, que envía y equipa a su profeta para un objetivo divino. La vieja pregunta «¿quién soy yo?» se diluye ante el nuevo potencial del encargo. En segundo lugar, el signo participa ya de la promesa futura de un pueblo redimido que alaba a Dios en el santuario. Funciona como un anticipo de la promesa futura, cuya realidad surge ya en la vocación de Moisés. Su envío encuentra su último significado en la vida corporativa del pueblo obediente, al que Moisés está llamado a salvar de acuerdo con el plan de Dios.

3,13-15. Entonces Moisés plantea una segunda objeción. «Bien, me presento al pueblo de Israel y le digo: "El Dios de vuestros padres me ha enviado"; ellos me preguntarán: "¿cómo se llama?"; ¿qué les respondo?». Esta pregunta ha provocado un largo debate entre los comentaristas y ha sido tratada desde enfoques tan oblicuos que es muy difícil comprender ahora el texto dentro de su contexto actual. ¿Es una auténtica pregunta? ¿Era necesario que Moisés fuera conocido como mensajero de Dios? El hecho de que no se plantee en la discusión siguiente con el pueblo no es un argumento decisivo contra su legitimidad. A la inversa, el hecho de que Dios se la tome muy en serio y de que ofrezca una respuesta elaborada no prueba que la pregunta sea un auténtico acto de fe. Dios trata con la misma seriedad las claras evasivas de responsabilidad de Moisés. Finalmente, se elude valorar la pregunta en su contexto actual cuando se afirma que la clave exegética radica en la especial mentalidad hebrea o del Oriente Próximo, que relaciona el nombre y realidad. Queda aún como parte de la cuestión exegética determinar desde el contexto bíblico si la pregunta en cuestión es una pregunta verdadera de fe o no. Su papel no puede ser simplemente asumido partiendo de la base de una analogía general.

En su contexto actual, ciertamente la pregunta de Moisés forma parte de una serie de objeciones. Es parte de la resistencia del profeta. Por eso no se le ha dado demasiada importancia a que refleje una preocupación auténtica de un hombre prudente o sea un pretexto artificial de alguien que duda. La pregunta está iluminada por las otras de la serie, que reflejan, cada vez más, duda y deseos de dimitir. El texto actual no considera la preocupación de Moisés como algo totalmente necesario para realizar su misión y que Dios se olvidó de aclarar. La gran importancia que los investigadores modernos atribuyen a la respuesta no debería oscurecer este aspecto.

El análisis de fuentes y de formas (cf. arriba) confirma la opinión de los investigadores de que los vv. 13ss reflejan la tradición especial de un testimonio primitivo que conectó la comunicación del nombre divino con la misión de Moisés. Sin embargo, es nuestra obligación comprender este testimonio tal como se encuentra dentro del c. 3. ¿Cuál es el sentido de la pregunta en su contexto actual? Moisés especula con que el pueblo responderá con una pregunta. Reaccionarán al anuncio de su misión con la pregunta «¿cómo se llama?». La pregunta contiene tanto una petición de información como una explicación de su significado. Son dos aspectos de una sola pregunta. Es claro que el pueblo quiere saber más sobre la intención de Dios. Al preguntar por su nombre, intenta comprender la nueva relación que tiene con ellos. Anteriormente se relacionaba con ellos como el Dios de los padres. ¿Qué va a ser para Israel a partir de ahora?

En las respuestas que siguen se ha modificado el aspecto principal de la tradición original relativa a la revelación del nombre divino Yahwé, debido a su nueva ubicación dentro de una narración más amplia. Dios dirige en primer lugar una respuesta a Moisés, que se distingue de modo explícito de la respuesta dada al pueblo como réplica a su pregunta hipotética. La respuesta se refiere a la pregunta por la intención de Dios. El hecho de que esta respuesta se dirija a Moisés indica que la pregunta no puede ser considerada simplemente en su sentido literal. Revela tanto sobre Moisés como sobre el pueblo. Ha encubierto su propia duda con respecto a la intención de Dios presentándola como pregunta del pueblo. Dios trata en primer lugar su problema, lo que indica nuevamente que se sigue describiendo la resistencia de un profeta. Dios dijo a Moisés: «Yo soy el que soy». El juego de palabras sobre el nombre de Dios (*'ehyeh-yahweh*) confirma la conexión entre el nombre y el significado. Paradójicamente, la fórmula es tanto una respuesta como una negativa a responder. Los tiempos verbales de la fórmula indican que se pretende algo más que una tautología sin sentido, como si «Yo soy el que soy» señalara una existencia independiente e incomprensible. A Moisés no se le niega la respuesta, como a Manoj (Jue 13,18). Más bien, Dios anuncia que sus intenciones se revelarán en las acciones futuras, que ahora se niega a explicar. La fórmula paronomástica, que da a la respuesta su carácter indefinido, testimonia igualmente que la realidad de Dios no será diferente de la que ha dado a conocer en su revelación. El acento de la fórmula de 14a está en el primer verbo; así lo muestra 14b. La intención de Dios respecto a Moisés es una expresión de su ser Dios y se hará manifiesta de acuerdo con su propio plan. Moisés recibe una respuesta positiva; sin embargo, ni se resuelve su duda ni se satisface su curiosidad.

Posteriormente, Dios responde a la pregunta del pueblo presentada por Moisés («Esto dirás a los israelitas: "Yo soy me envía a vosotros"»). La respuesta de Moisés al pueblo puede reflejar solamente lo que Dios le ha revelado. Sobre la intención de Dios no sabe más de lo que ha sido revelado en la fórmula. El pueblo podrá conocer también la intención de Dios por medio de lo que hará en su futuro. Pero el Dios que ha dado a cono-

cer su realidad ha enviado a su mensajero como el intermediario a través del cual la intención divina comenzará a realizarse. Una vez explicado el sentido del nombre, se presenta el nombre inefable en una sentencia paralela al v. 14b: Yahwé es el Dios de los padres. Él es el que envió a Moisés. La pregunta del pueblo ha sido respondida directamente; pero primero se subrayó la intención que contenía.

La frase final del v. 15, que destaca por su cambio de persona, está también dirigida a Moisés: «Éste es mi nombre para siempre, así me llamaréis de generación en generación». La respuesta de Dios empezó con Moisés. Ahora saca las consecuencias teológicas para la revelación, y va mucho más allá de la preocupación inmediata de la pregunta original de Moisés. Dios se ha revelado a Moisés por medio de su nombre eterno. Éste es el nombre que su pueblo recordará en el culto a través de todas las generaciones. La revelación del nombre en Israel no se lleva a cabo para satisfacer la curiosidad, sino para que sea el medio de continua adoración.

3,16-4,9. La segunda objeción de Moisés es respondida de modo cuidadoso. Dios impulsa a Moisés a la acción: «ve, reúne... y di». Moisés está ya perfectamente equipado para comenzar; se repiten los mismos temas, paralelos a la teofanía inicial (vv. 16//7ss). Dios asegura el éxito a Moisés por medio de un segundo discurso que anticipa el futuro. El pueblo creerá, Dios endurecerá al rey, los egipcios sufrirán plagas, llegará la liberación y, finalmente, los egipcios serán despojados. El autor usa el discurso para mostrar que, por parte de Dios, el camino es claro. Todo su plan se despliega ante un futuro abierto. Todos los obstáculos, que cada vez parecen mayores, son parte de su plan.

El discurso divino tiene igualmente la finalidad de iluminar la nueva forma de resistencia del profeta y de construir una transición a la tercera gran objeción. El discurso de Dios ha desvelado el futuro en una rápida presentación de los obstáculos inútiles, que sucederán según lo prometido. Pero el profeta tropieza en el primero. Entonces Moisés dijo: «No creerán». Dios debe volver nuevamente sobre un aspecto ampliamente superado y se dirige a su profeta, que sigue dudando, incapaz incluso de afrontar el primer obstáculo.

Algunos comentaristas han intentado evitar la conclusión de que la tercera objeción de Moisés está en contradicción con la promesa del v. 18: «Ellos te harán caso». Sin embargo, en su contexto actual, es difícil evitar que la brusca respuesta de Moisés suena como una nota fuertemente disonante. Toda la historia de Israel refleja la absoluta falta de fe del pueblo respecto a la palabra del profeta. Los violentos «dijeron a Jeremías: ¡Mentira! No te ha mandado Yahwé nuestro Dios» (Jr 43,1s). Ahora las circunstancias han cambiado. Yahwé es verdaderamente nuestro Dios, pero no se te ha aparecido. El profeta debe legitimar que Dios lo ha llamado.

La narración actual demuestra especial maestría al incorporar este tema dentro del marco de la resistencia de Moisés. El mismo signo fun-

ciona de tres diferentes maneras. En primer lugar, se dirige al propio Moisés. En la segunda objeción, la pregunta del pueblo refleja su propio estado de incertidumbre. Hay que convencer al profeta del poder de Dios presente en él. Tira el bastón y agarra a la culebra por la cola. Mete la mano en su seno y comprueba que ha quedado sana. Además, el mismo signo sirve para convencer al pueblo. El v. 5 especifica este aspecto: «Para que crean que se te ha aparecido el Señor». Los signos son demostraciones de poder divino, y se han convertido en el bagaje del enviado de Dios. Posee el poder y puede utilizarlo. Estos signos se diferencian del signo del v. 12 en que son repetibles y realizables por Moisés. Sin embargo, el uso del signo está claramente restringido. Sirve para confirmar la misión profética y no puede ser utilizado de manera indiscriminada.

Finalmente, los signos sirven para demostrar el poder de Dios al Faraón y a los egipcios. La frase «si no te creen» (v. 8) recoge el vocabulario de los vv. 1 y 5; hay, sin embargo, un cambio sutil. El tema de la falta de fe ha llevado al autor más lejos del profeta y de los israelitas. La falta de fe y la resistencia residen realmente en el Faraón y en los egipcios. Casi de manera imperceptible ha cambiado el sujeto del verbo. Si no creen, entonces Dios preparará la primera plaga. La sutura de la narración está en el cambio del signo a la plaga. El cambio del Nilo de agua en sangre no puede producirse de manera repetida. Sucede sólo una vez y evoca un desastre. La respuesta de Dios a Moisés comienza con la objeción concreta, pero finaliza con una nota que anuncia los acontecimientos del futuro. El hecho de que los dos primeros signos no se realicen delante de los hebreos, sino solamente delante del Faraón como una introducción a las plagas (cf. 7,8ss), indica diversidad de tradiciones. Sin embargo, el escritor final ha adaptado magistralmente el material dentro de su propio relato, enriqueciendo la presentación de la resistencia profética y dirigiendo al lector hacia las plagas, que es donde estos signos sucedían originariamente.

4,10-17. La cuarta objeción parece más claramente una simple excusa. Vuelve de nuevo sobre las cualidades personales del mensajero y es más parecida a la objeción inicial: «Dios mío, no sé hablar...» El énfasis sobre el uso de la palabra como lo típico del profeta refleja uno de los temas principales de la profecía clásica (Jr 1, etc.). La respuesta divina se presenta en forma de dicho sapiencial, cercano al Sal 94,9. En los profetas clásicos son frecuentes los dichos sapienciales al estilo de la disputa (Is 28,27ss). La forma se adapta perfectamente a la narración actual. El dicho sapiencial provoca una respuesta obvia, que se presenta luego de manera sucinta y poderosa. «¿Quién formó la boca del hombre... No soy yo, Yahwé?» El modelo recuerda por encima de todo al tono exaltado del Deuteroisaías. La pregunta se desvanece ante la realidad de Dios creador. La forma y el contenido de este verso deberían prevenir contra el hecho de contrastar fuertemente el papel de Dios como salvador y creador. El tema ha sido planteado y la objeción rechazada con prontitud. De nuevo resuena el imperativo (v. 12); de nuevo una promesa que supera la del pa-

sado. «Yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que has de decir.» La respuesta de Dios refleja la misma respuesta paciente y cuidada, pero el tiempo de la narración se ha aligerado.

A Moisés se le ha acabado el tiempo. No tiene más razones que aducir para retrasar la decisión. Tiene que ir o renunciar. Hace esto último: «Ay, Señor, envía a cualquier otro». El pretexto es tímido, pero radical y desesperado. La reacción colérica de Dios es igual de espontánea. No se describe, simplemente se formula. Luego se hace una concesión. Se nombra portavoz a Aarón. Sin embargo, a Moisés no se le libra de su responsabilidad; sólo se altera el medio de comunicación. Del mismo modo que Moisés era agente de Dios, ahora Aarón será el portavoz de Moisés. El acuerdo no se discute. Moisés ha sido enviado. La frase final recoge el tema del cayado y los signos con que se inició el c. 4. El cayado es un discreto recordatorio de que Moisés es aún el vehículo poderoso de Dios de la próxima liberación.

Notas

3,1 «Jetró, suegro de Moisés». Cf. nota sobre 2,16.

«por el desierto». Una amplia literatura se ha hecho eco del papel del desierto en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Para una bibliografía completa sobre el tema, cf. U. W. Mauser, *Christ in the Wilderness*, SBT 39, 1963. Añádase el reciente artículo de S. Talmon, «The "Desert Motif" in the Bible and in Qumran Literature», *Biblical Motifs*, ed. A. Altmann, Cambridge, Mass., y Londres 1966, pp. 31ss.

«monte de Dios». A pesar de que dicha expresión se utiliza de manera proléptica en el contexto actual, puede reflejar el nivel primero de la tradición original. Cf. Gressmann, *o. c.*

«Horeb». El término parece ser un sinónimo de Sinaí, usado en los estratos elohísta y deuteronomista de la tradición. Siguen careciendo de pruebas sólidas los intentos de distinguir entre diversas partes de la montaña. Cf. la discusión en el c. 19.

3,2 «ángel de Yahwé». Un emisario divino de Yahwé que asume la forma y el discurso del propio Yahwé. Además de los comentarios habituales sobre el Génesis, cf. von Rad, *TWNT* I, pp. 75s; Eichrodt, *Teología del AT* II, pp. 33ss; W. Baumgartner, «Zum Problem des "Jahve-Engels"», *Schweiz. Theol. Umschau* 14, 1944, No. 5, pp. 97-102; R. S. Kluger, *Satan in the OT*, Evanston 1967, pp. 57ss; F. Stier, *Gott und sein Engel in AT*, Münster 1934.

«se apareció». Recientemente se ha discutido mucho el verbo *r'h* en el amplio contexto del debate sobre la naturaleza de la revelación bíblica. Cf. R. Rendtorff, «Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel», *Offenbarung als Geschichte*, Gotinga 1961, pp. 23ss; W. Zimmerli, «Offenbarung im Alten Testament», *Ev Th* 22, 1962, pp. 15ss; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1967, pp. 90ss.

«zarza». Cf. A. Tourney, *VT* 7, 1957, pp. 410ss, donde defiende la identificación de esta palabra con zarzamora, basándose en el único paralelo antiguo, la Leyenda de Aḥiqar de Elefantina. Cf. también, M. A. Beek, *OTS* 14, 1965, pp. 155ss.

3,6 «Dios de tu padre». Cf. los paralelos en Ex 15,2; 18,4. Ha sido muy discutido el trasfondo histórico del término y su paralelo cercano en plural, «Dios de

vuestros padres». Cf. los artículos de Alt, «The God of the Fathers», *Essays*, pp. 3ss; J. P. Hyatt, *o. c.*; F. M. Cross, *HTR*, *o. c.*; W. Richter, *o. c.*, con abundante bibliografía; F. M. Cross, *TWAT* I, pp. 259-79.

3,7 «mi pueblo». Sobre el tema del «pueblo de Dios», cf. N. Lohfink, *Festschrift G. Von Rad*, Múnich 1970, pp. 275-305.

3,8 «para librarlos del poder de los egipcios». Se ha investigado mucho el significado de esta fórmula, incluidos los estudios de Humbert, Wijngaards, etc. Cf. la bibliografía en Richter, *o. c.*, p. 91.

«tierra que mana leche y miel». Cf. A. Musil, *Arabia Petraea*, Viena 1907-8, Vol. III, pp. 156ss.

«cananeos, hititas, amorreos, fereceos, heveos y jebuseos». Cf. el estudio clásico de E. Meyer, *Die Israeliten und Ihre Nachbarstämme*, La Haya 1906, reimpr. Darmstadt 1967, pp. 328ss, y un diccionario moderno como el *IDB* o el *BHH*.

3,14 Cf. el excurso especial sobre este versículo en la sección precedente.

3,15 «éste es mi nombre y mi memorial». El «memorial» (*zēker*) es frecuentemente paralelo al «nombre» (*šēm*). Es difícil precisar una diferencia. El *šēm* es el nombre que ha sido pronunciado, mientras que el *zēker* denota el acto de pronunciar. Cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im AT*, BZAW 64, 1934; B. S. Childs, *Memory and Tradition*, p. 71; W. Schottroff, *«Gedenken» im Alten Orient und im AT*, pp. 292ss.

3,16 «Dios de vuestros padres». Cf. nota sobre 3,6.

3,18 «peregrinación de tres días». Cf. 5,3.

4,3 «serpiente». Cf. los diccionarios bíblicos habituales.

4,8 «signo». C. A. Keller, *Das Wort OTH*, Basilea 1946, pp. 146ss; F. J. Helfmeyer, *TWAT*, pp. 182-205.

4,14 «Aarón, tu hermano, el levita». Cf. el tratamiento más reciente en A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Priester*, Gotinga 1965, pp. 95ss.

4,15 Cf. el paralelo de 7,1.

4. Contexto del Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento hace diversas referencias explícitas a la vocación de Moisés. Mt 22,32 y los paralelos sinópticos (Mc 12,26; Lc 20,37) citan Ex 3,6. El contexto del Nuevo Testamento sitúa a Jesús en una controversia con los saduceos, que intentan rechazar la afirmación de la resurrección de los muertos mediante un relato que demuestra lo absurdo de la doctrina. Jesús rechaza su razonamiento basado en dos puntos (v. 29). No conocen las Escrituras ni el poder de Dios. El segundo punto se presenta en el v. 30 y el primero en los vv. 31-32.

En los vv. 31ss Jesús cita Ex 3,6 como un texto que prueba la resurrección de los muertos. Ahora bien, la clave del argumento escriturístico se ha considerado a menudo midrásico y se ha descrito como una caricatura plena del significado original del texto del Antiguo Testamento. D. E. Nineham (*Saint Mark*, Harmondsworth 1963, p. 322) cita la conocida observación de Wellhausen de que el Antiguo Testamento deduciría de estas pa-

labras justamente lo contrario de lo que deduce el Nuevo Testamento, a saber, que a los muertos se les excluye de cualquier tipo de relación con Dios. El mismo Nineham afirma que el sentido original de las palabras de Dios no significa «soy el Dios con el que *ahora* están ellos en relación», sino más bien «con el que *antaño* estuvieron en relación».

En mi opinión, es claro que los sinópticos reflejan una tradición exegética que comparte muchas características del judaísmo del siglo I. Se advirtió hace mucho tiempo, especialmente desde la completa descripción de John Lightfoot (sobre Mt 22,32, *Works* XI, 1822, pp. 273s), que había un método rabínico tradicional de fundamentar la resurrección con textos de la Torá (cf. B. Sanedrín 90b, y otros pasajes citados por Billerbeck I, pp. 892ss). En Mt 22,32 se omiten los diversos pasos exegéticos y sólo la conclusión «no es un Dios de muertos sino de vivos» sigue inmediatamente al texto del Éxodo. Ahora bien, se ha sugerido que la garantía de la resurrección estaba en el presente del verbo (εἰμί). Es posible que este factor desempeñase un papel, pero la no aparición del verbo en los paralelos sinópticos debilita considerablemente el argumento. (Bengel rechaza abiertamente la teoría.) Sin embargo, en el uso que hace Mateo del Antiguo Testamento hay mucho más que una lectura mecánica del tiempo presente del verbo. Dicha teoría no representa bien ni la exégesis rabínica ni su aplicación por parte del Nuevo Testamento.

En primer lugar, Mateo completa su texto probatorio con estas palabras: «no comprendéis el poder de Dios». Esto proporciona una *Sachkritik* o norma material, una indicación de que Jesús está apelando a la realidad de la que el texto habla, y no se limita a una lectura artificial del texto escrito sin tener en cuenta su contenido. Por otra parte, siendo cierto que el uso que hace Mateo del Antiguo Testamento como prueba de la resurrección va más allá del pasaje del Éxodo, lo importante es saber si ha impuesto un significado totalmente ajeno al texto antiguo. Ciertamente el comentario de Nineham es incorrecto, cuando afirma que la intención original del pasaje del Éxodo era demostrar que Yahwé era antiguamente, en el pasado, el Dios de los patriarcas. Todo el testimonio del Génesis (17,4ss; 28,13ss; 31,42) se centra en la continuidad de las promesas de Dios y su alianza, que se extiende de padres a hijos. De hecho, los padres siguen viviendo en sus hijos (Is 51,2).

Aún más, el intento de Wellhausen de yuxtaponer al Nuevo Testamento un pasaje del nivel primitivo de la fe de Israel no tiene en cuenta el desarrollo dentro del propio Antiguo Testamento. Un pasaje como el Sal 73 es un claro testimonio de la disputa de Israel con la naturaleza de la muerte y su confesión de que el creyente participa de algún modo de la vida de Dios. Schniewind (*Das Evangelium nach Matthäus*, Gotinga 1962, p. 223) atina plenamente cuando deduce que el punto principal de la controversia con los saduceos está en el hecho de la realidad de Dios. Vista desde esta perspectiva, la revelación de Dios a Moisés en la zarza es un testimonio básico de dicha fe.

Hch 7,30 presenta otro uso de Ex 3 dentro del contexto del discurso de Esteban (cf. la bibliografía secundaria citada en Ex 2). Se menciona la vocación de Moisés para demostrar cómo los primeros mensajeros de Dios fueron rechazados por Israel, cuya desobediencia culminó en la muerte de Cristo. El uso del pasaje del Antiguo Testamento muestra nuevamente signos de influjo de la exégesis helenística. Por ejemplo, el v. 30 asume que ha pasado cuarenta años en Madián (*Tanchuma* sobre Ex 2). En el v. 31 se describe a Moisés temblando, lo cual es una reminiscencia de Heb 12,21. Pero, en general, se da más bien una técnica libre que ha reorganizado la secuencia del Antiguo Testamento parafraseando el texto. El hecho de que se quite los zapatos después de la comunicación del nombre no pertenece a ninguna tradición exegética especial, sino que encaja más suavemente en el desarrollo narrativo del capítulo. Este relato del Nuevo Testamento posee también una característica con Filón y Josefo: suprime la resistencia de Moisés a la llamada de Dios.

Un asunto complicado, que va más allá del objetivo de este comentario, es la referencia del Nuevo Testamento a la fórmula del nombre de Ex 3,14 (cf. *TWNT* II, pp. 350ss). Pero conviene decir unas palabras. Ap 1,8 se refiere a Dios como el que «es, y el que era y el que ha de venir» (ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος). En el Antiguo Testamento ya se había desarrollado una fórmula bimembre del nombre de Dios. Él era el «primero y el último» (Is 44,6). También Dt 32,39 y particularmente Deuteroisaías habían utilizado la fórmula de autopresentación *'ᵃnî hû'*, que LXX traduce por ἐγώ εἰμι. El Targum de Jerusalén ofrece una fórmula trimembre al parafrasear Ex 3,14. Dios, que habló una vez en la creación, dice ahora: «Yo soy el que es y el que será». Ap 1,8 ofrece un desarrollo similar, que surge de la prolongación natural de Ex 3 y del Segundo Isaías. Parece haber tenido una historia diferente el uso que hace Juan de la fórmula familiar ἐγώ εἰμι.

Queda pendiente una cuestión más difícil: ¿hasta qué punto se añadieron matices ontológicos a la fórmula bíblica? (Naturalmente, mucho depende del término «ontológico».) Sin embargo, es interesante notar que, al menos, Ap 1,8 retoma el vocabulario utilizado por LXX en Ex 3,14 (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν). Filón desarrolló ciertamente la traducción griega en términos de existencia: «Diles que Yo soy el que es, para que puedan comprender la diferencia entre lo que es y lo que no es y... aún más... que ningún nombre se me puede aplicar con propiedad, ya que soy aquel a quien solamente pertenece la existencia» (*Vita Mosis* I,75). Aunque el Nuevo Testamento no utilizó este vocabulario, la idea que subraya Filón tiene cierto parentesco real con el testimonio del Segundo Isasías y no puede ser despreciada como «un pensamiento griego extraño».

Finalmente, es importante considerar la cuestión más amplia del uso que hace el Nuevo Testamento de la vocación de Moisés. Es sorprendente notar el papel secundario que dicho acontecimiento desempeña, sobre todo teniendo en cuenta que la llamada de Dios a los apóstoles y a otros

es un tema fundamental del Nuevo Testamento (cf. *TWNT* καλέω). El Antiguo Testamento proporciona el trasfondo, especialmente en las cartas de Pablo y en la descripción que hacen los Hechos de su vocación. Pablo fue escogido por Dios antes de nacer (Gal 1,15; Is 49,1ss; Jr 1,5). Posee una promesa de que salvará «al pueblo y a los gentiles» que recuerda a Jr 1,18. Es enviado a los gentiles para «abrir sus ojos de manera que puedan pasar de las tinieblas a la luz» (Is 42,6, etc.). En otras palabras, es la vocación profética, especialmente la de Jeremías y la del Siervo de II Is, la que proporciona el marco al Nuevo Testamento. Referencias a la vocación de Moisés aparecen en la medida en que se refleja en la experiencia profética posterior. Indudablemente, varias razones contribuyeron a este hecho. La resistencia inicial de Moisés a la vocación no encajaba en la idea del apostolado que tenía el Nuevo Testamento. Moisés fue llamado a liberar a Israel de la esclavitud física, mientras que la misión del Siervo de Is II se centra en la liberación «espiritual». Pero quizás fue el motivo dominante del sufrimiento de los profetas el que hizo que este género de la vocación resultara más adecuado para que se lo apropiara el Nuevo Testamento.

5. *Historia de la exégesis*

San Agustín, *De Trinitate* V,2s, PL 42; **Jacob Bryant**, «A Dissertation upon the Divine Mission of Moses», *Observations upon the Plagues,* Londres 1810, pp. 175ss; **J. Buxtorf**, «De nominibus dei hebraicis», *Dissertationes Philologico-theologicae,* Basilea 1662, pp. 247-81; **J. Clericus**, *Commentarius in Exodum,* Amsterdam 1735, pp. 376-9; **E. Gilson**, *The Spirit of Medieval Philosophy,* Londres 1936, pp. 42ss y 433s; **Cornelio a Lapide**, *Commentarius in Exodum;* **Maimónides**, *Guía de perplejos* I,63.

La primera exégesis judía no atribuyó excesiva importancia a Ex 3. Veía en el incidente de la zarza ardiendo una alegoría de la vida de Israel, que, a pesar de estar gravemente oprimido, no podría ser aniquilado. Moisés era el buen pastor que aprendió primero a pastorear un rebaño, como preparación para su verdadera misión. La revelación del nombre reveló los atributos divinos con los que Dios realizaría su liberación de Egipto (cf. los midrasim típicos recogidos por *Éxodo Rabbah*). El debate filosófico sobre la naturaleza del ser no comenzó a preocupar a los comentaristas judíos hasta la Edad Media (Maimónides, *Guía* I,63).

Para la Iglesia cristiana, la situación era muy diferente. Pocos pasajes servían de manera tan admirable a los principales intereses teológicos de la Iglesia primitiva y de la medieval. De ahí el amplio número de tratados sobre el c. 3 (cf. la información bibliográfica en Lapide y Wilson). La mayoría de los Padres de la Iglesia dejaron al menos un tratado sobre el tema. En primer lugar, todo el problema cristológico estaba ya en la revelación de la zarza. ¿Quién era este «ángel» que se apareció en el fuego de la humilde zarza, que hablaba en nombre de Dios para llevar a cabo la redención de Egipto? Para la mayoría de los primeros Padres, era obvia la iden-

tificación con el Hijo (Eusebio, *Praep. Ev.* XI,9ss; Justino, *Trifón*, 59-60; Ireneo, *Adv. Haer.* III,6; IV,10; Ambrosio, *De Fide* I,13).

Sin embargo, el asunto adquirió otro tono con san Agustín, que volvió sobre el problema a lo largo de su vida (cf. *De Fide et Simbolo* IV,6). San Agustín no se oponía a la identificación del ángel con Cristo; pronto, sin embargo, desarrolló una interpretación trinitaria más sofisticada, especialmente bajo la presión de la controversia arriana. Identificar directamente a Cristo con el ángel corría el peligro de considerarlo un ser creado. Por lo tanto, se veía al ángel como el que sólo representaba al Hijo y hablaba en su nombre.

Finalmente, fueron las implicaciones filosóficas del pasaje las que evocaron ese intenso y duradero interés por Ex 3,14. Es obvio que la traducción del versículo por parte de LXX ayudó a encaminar la discusión en esa dirección. Por tanto, no sorprende demasiado que Eusebio (*o. c.*) afirmase profundamente convencido que Platón había tomado su doctrina del ser de Moisés, dado que Moisés ya había mostrado que el ser de Dios es eterno y no tiene comienzo. San Agustín desarrolló su idea de Dios como la única esencia inmutable. «Otras cosas que se llaman esencias o sustancias admiten accidentes. Pero no puede haber ningún accidente de este tipo respecto de Dios... que es la única esencia inmutable a la que pertenece ciertamente el propio Ser» (*Trin.* V,2: cf. Aquino, *Summa Theol.*, I,13,11). Gilson resume el significado que tiene Ex 3,14 entre los escolásticos: «El Éxodo establece el principio del que, en adelante, dependerá toda la filosofía cristiana. Desde este momento se entiende de una vez para siempre que el nombre propio de Dios es el ser, y que ese nombre denota su verdadera esencia» (*o. c.*, p. 51).

Aunque con algunos cambios importantes de matices, los reformadores continuaron tratando el pasaje dentro de la tradición exegética de la Edad Media. Junto con diversos sermones sobre Ex 3, Lutero presenta una interpretación alegórica explícita («Allegoria oder geistliche Deutung dieses Andern Capitels», WA XVI, pp. 80-89). Prescinde de muchas características tradicionales de la antigua alegoría, pero propone luego que la alegoría es un recurso útil si está anclada en Cristo con firmeza. Ciertamente, el énfasis cristológico está en el corazón de la interpretación de Lucero y le permite vincularse más libremente a la exégesis cristiana tradicional. En la revelación del nombre divino, Lutero tiene en cuenta lo indicado en el primer mandamiento: «Yo soy Dios, en quien debes firmemente confiar, y no pongas tu confianza en otras criaturas». La razón humana no puede descubrir a Dios. Solamente Él da a conocer su nombre (WA XVI, p. 49).

Calvino ofrece una exégesis muy sofisticada de Ex 3. Por un lado, afirma que «los maestros tradicionales de la Iglesia han entendido de manera adecuada que al eterno Hijo de Dios se le llama de ese modo, debido a su función de Mediador, que recibió figuradamente desde el principio...». Por otro lado, a Calvino le preocupa mantener la importancia de la encarnación, porque en dicho momento Cristo asumió su función. Al final,

Calvino se pasa a una interpretación ontológica del papel de Cristo en el Antiguo Testamento, insistiendo en que los santos del Antiguo Testamento «nunca tuvieron ninguna comunicación con Dios excepto a través del Mediador prometido». Además, en su interpretación de Ex 3,14, Calvino se centra en el significado de la gloria divina de Dios, que existe por sí y existe desde siempre. Se distancia en seguida del concepto platónico del ser divino, porque no logra hacer justicia al poder de Dios y a su capacidad para dominar todas las cosas. «Todas las cosas en el cielo y en la tierra reciben su esencia de Aquel que sólo es verdadero» (*Exodus, ad loc.*).

Finalmente, Zwinglio (*Annot. In Exodum*) es representativo por su intento de conjugar con firmeza los atributos del ser de Dios y su papel de creador de vida y de nuevos seres: «qui omnibus tum *esse* tum *vita est*, omnia sustinet, omnia regit» (p. 211). De interés particular es que cita Is 40 como comentario a Ex 3,14. Es claro que entre los reformadores ha cambiado la discusión sobre el ser de Dios como problema filosófico; se centra ahora en la función del ser de Dios como el que dirige, gobierna y redime a su mundo.

El periodo que va de la post-Reforma hasta el nacimiento de la escuela histórico-crítica parece haber ofrecido muy pocas novedades respecto a este capítulo. Investigadores pertenecientes a la Reforma, tales como Piscator y Drusius, parecen combinar particularidades de todos los periodos anteriores de la exégesis, incluidos las afirmaciones de los Padres griegos y los comentaristas judíos clásicos; no tienen, en cambio, ni el interés filosófico del periodo medieval ni el tono mordaz de los Reformadores (p.ej. Ainsworth, Patrick, Clarke). Frecuentemente se considera la zarza ardiente como una alegoría de la Iglesia bajo el fuego. De manera algo modificada, se identifica a Cristo con el ángel, y se repiten muchas de las complejas interpretaciones tradicionales de Ex 3,14. Una excepción dentro de la tendencia general de este periodo sigue siendo el conocido tratado de Jacob Bryant (*o. c.*). Considera la fórmula del v. 14 como una polémica contra el falso culto de los egipcios, y ofrece una defensa elaborada de su tesis, basada en aspectos filológicos y de historia de las religiones.

El periodo crítico abrió una nueva serie de problemas al reconocer las dimensiones históricas del texto. Puesto que estos puntos han sido ya discutidos en una sección anterior, no es necesario volver a revisarlos. Sin embargo, hay algunos intereses teológicos característicos, surgidos en el periodo moderno, que merecen una breve mención. Ya J. Clericus (*ad loc.*) había advertido contra el peligro de ver la filosofía de Platón en Ex 3,14. En el periodo contemporáneo se ha convertido en un tópico de la teología rechazar en general la historia de la exégesis al haberse dejado engañar por intereses filosóficos. Plastaras (*The God of Exodus*, pp. 94s) ofrece un ejemplo clásico de teología bíblica moderna cuando escribe: «Es difícil traducir Ex 3,14 a una lengua occidental, porque en dicho proceso imponemos de manera inevitable al texto hebreo categorías del ser y de la esencia que eran muy extrañas al pensamiento hebreo. Las antiguas tra-

ducciones griegas y latinas del Antiguo Testamento cambiaron inconsciente y radicalmente el significado del texto hebreo... en términos de ser esencial... En cambio, el nombre Yahwé *define* a Dios en términos de presencia activa».

El énfasis de Plastaras por captar el sentido original del texto dentro de su marco hebreo refleja un tema importante. Sin embargo, cabe la duda de que una postura filosófica haya sido sustituida por otra. Ciertamente, no es un hecho histórico evidente que los antiguos hebreos no tuvieran ningún concepto del ser, sino solamente de la acción (cf. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Londres y Nueva York 1961, pp. 58ss). Una excesiva simplificación similar que debe evitarse es la de construir una historia del desarrollo desde el primitivo significado hebreo del nombre de Dios como «en proceso de ser» al desarrollo posterior de un concepto de ser motivado por la infiltración de elementos griegos (cf. R. Dentan, *The Knowledge of God in Ancient Israel*, Nueva York 1968, p. 131). Por supuesto, una vez que se pone en duda el contraste entre la mentalidad griega y la hebrea, adquiere nueva importancia la tarea de considerar todas las interpretaciones alternativas a lo largo de la historia de la exégesis.

6. *Reflexión teológica*

El principal testimonio de Ex 3 está en la autorrevelación de Dios a Moisés como la realidad divina que se ha dado ya a conocer en el pasado a los Padres, y que prometió llevar a cabo en el futuro su voluntad salvífica con Israel. El testimonio del Nuevo Testamento es un intento de comprender esta misma revelación de la realidad divina en relación con el acontecimiento escatológico de Jesucristo. Ambos Testamentos reflexionan sobre la naturaleza de Dios, cuya realidad no es descubierta sino revelada, y cuya revelación de sí mismo define su ser en términos de acción redentora.

Ambos Testamentos se ven obligados a hablar de Dios refiriéndose a su actividad, que asume tanto el pasado como el presente y el futuro. No es un Dios desconocido el que se encuentra con Moisés, sino el Dios de la alianza que ha hablado a los Patriarcas desde tiempos inmemoriales. El nombre Yahwé apunta incluso hacia la futura orientación de la relación de Dios con su pueblo. Lo que Él es, y lo que hace, se revelará en la historia que está aún por venir. Igualmente, Dios, que se ha revelado a sí mismo en Jesucristo, es escatológico por naturaleza, y su ser llena el hueco que separa a la creación de la nueva creación.

En la historia de la teología cristiana, muchos de los principales problemas teológicos se han discutido al hablar de Ex 3. En el primer periodo y en la época medieval el interés radicaba en el asunto de la ontología y de la realidad divina; en los años recientes, en la revelación como historia o en la historia como revelación. El hecho llamativo es lo fecundo que

sigue siendo este pasaje para cada nueva generación. Corresponde a la naturaleza de la teología dogmática el ir más allá del testimonio bíblico y delinear en el lenguaje de su cultura las implicaciones críticas de su testimonio para la Iglesia moderna. Quizás el teólogo bíblico puede ser útil en este caso si intenta diseñar algunos parámetros de los dos testamentos:

1. El ser y la actividad de Dios no están en contra uno del otro, sino incluidos dentro de toda la realidad de la revelación divina. La naturaleza de Dios no es la de un ser estático, ni la de una presencia eterna, ni tampoco únicamente la de una actividad dinámica. Más bien, el Dios de Israel da a conocer su ser en momentos históricos particulares y confirma su ser último en sus obras mediante la redención del pueblo de la alianza.

2. La historia es el ámbito de la autorrevelación de Dios, pero la historia se define en términos de lo que Dios está haciendo. La voluntad redentora de Dios en favor de Israel no está unida a una filosofía de la historia; tampoco puede la resurrección de Jesucristo ser enmarcada dentro de un lema o título que lo abarca todo, ya que su función es la de llamar a la existencia lo que no existe (Rom 4,17). Así, el concepto de historia puede ser una trampa teológica tanto como la ontología si se separa de la realidad divina que aparece en su plenitud en el Señor encarnado, que es a la vez «primero y último».

3. La realidad divina de la que habla este pasaje sitúa tanto a Moisés como también a los escritores del Nuevo Testamento en una situación histórica particular e intenta evocar una respuesta de obediencia al plan de Dios. El relato de Éxodo 3 es característico del modo de aproximación bíblico, en el sentido de que une el acto de autorrevelación de Dios con la llamada al compromiso del que la recibe. La revelación no es información sobre Dios y su naturaleza, sino una invitación a confiar en Aquel cuya autorrevelación es una anticipación de la herencia prometida. El futuro para la comunidad de la fe no es un salto a la oscuridad de lo desconocido, porque «El que viene» acompaña al que tiene fe hasta el final.

V. EL REGRESO A EGIPTO
(4,18-6,1)

Y. Blau, «The Ḥatan Damîm (Ex.4.24-26)», (Hebrew) *Tarbiz* 26, 1956, pp. 1ss; **J. Coppens**, «La prétendue agression nocturne de Jahvé contre Moïse, Séphorah et leur fils», *ETL* 18, 1941, pp. 68ss; **W. Dumbrell**, «Exodus 4:24-26: a Textual Re-examination», *HTR* 65, 1972, pp. 285-90; **G. Fohrer**, *Überlieferung und Geschichte des Exodus,* 1964, pp. 45-9; **J. Frischmuth**, «De Circumcisione Zippore ad Exod.IV:24», *Thesaurus Theologico-Philologicus* I, Amsterdam 1701, pp. 208-95; **U. Gressmann**, *Mose und seine Zeit,* 1913, pp. 56-61; **J. de Groot**, «The Story of Bloody Husband», *OTS* 2, 1943, pp. 11-7; **J. Hehn**, «Der Blutbräutigam», *ZAW* 50, 1932, pp. 1-8; **R. Junker**, «Der Blutbräutigam», *Nötscher Festschrift,* BBB 1, 1950, p. 120-8; **H. Kosmala**, «The "Bloody Husband"», *VT* 12, 1962, pp. 14-28; **E. Meyer**, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme,* La Haya 1906, p. 59; **P. Middlekoop**, «The Significance of the Story of the "Bloody Husband"» (Ex.4, 24-26), *South East Asia Journal of Theology* 8, 1966/7, pp. 34-8; **J. Morgenstern**, «The "Bloody Husband" (?) (Exod.4:24-26) Once Again», *HUCA* 34, 1963, pp. 35-70; **C. F. Nims**, «Bricks without Straw?», *BA* 13, 1950, pp. 22-8; **J. M. Sasson**, «Circumcision in the Ancient Near East», *JBL* 85, 1966, pp. 473-6; **H. Schmid**, «Mose, der Blutbräutigam», *Judaica* 22, 1966, pp. 113-8; **F. Sierksma**, «Quelques Remarques sur la Circoncision en Israel», *OTS* 9, 1951, pp. 136-69; **S. Talmon**, «Ḥatan Damîm» (Hebrew), *Eretz Israel* 3, 1954, pp. 93-6; **B. Ugolini**, *Thesaurus Antiquitatum Sacrarum,* Venecia 1744ss; Vol. XXII contiene artículos sobre la circuncisión de J. Spencer, S. Daylinger, J. Quandt y H. B. Gedaeus; **G. Vermes**, «Baptism and Jewish Exegesis: New Light from Ancient Sources», *NTS* 4, 1957-8, pp. 308-19.

18 Moisés volvió a casa de Jetró, su suegro, y le dijo:
–Voy a volver a Egipto a ver si mis hermanos viven todavía.
Jetró le contestó:
–Vete en paz.
19 El Señor dijo a Moisés en Madián:
–Anda, vuelve a Egipto, que han muerto los que intentaban matarte.
20 Moisés tomó a su mujer y a sus hijos, los montó en asnos y se encaminó a
Egipto. En la mano llevaba el bastón maravilloso.
21 El Señor dijo a Moisés:
–Mientras vuelves a Egipto, fíjate en los prodigios que he puesto a tu dis-
posición, pues los tienes que hacer delante del Faraón.
22 Yo lo pondré terco y
no dejará salir al pueblo. Tú le dirás: Así dice el Señor: Israel es mi hijo pri-
mogénito,
23 y yo te ordeno que dejes salir a mi hijo para que me sirva; si te nie-
gas a soltarlo, yo daré muerte a tu hijo primogénito.
24 En un albergue del camino, el Señor le salió al paso para darle muerte.
25 Séfora entonces tomó un pedernal, le cortó el prepucio a su hijo, lo aplicó a
las partes de Moisés y dijo:
–Eres para mí un marido de sangre.
26 Y el Señor lo dejó. Entonces ella dijo «marido de sangre», refiriéndose a
la circuncisión.
27 El Señor dijo a Aarón:
–Sal al desierto a recibir a Moisés.
Él fue, lo alcanzó en el monte de Dios y lo besó.

28 Moisés contó a Aarón todas las cosas que el Señor le había encomendado
y los signos que le había mandado hacer. 29 Moisés y Aarón fueron y reunieron
a las autoridades de Israel. 30 Aarón repitió todo lo que el Señor había dicho a
Moisés, y éste realizó los signos ante el pueblo. 31 El pueblo creyó, y al oír que
el Señor se ocupaba de los israelitas y se fijaba en su opresión, se inclinaron y
se postraron.

5 1 Después Moisés y Aarón se presentaron al Faraón, y le dijeron:
–Así dice el Señor Dios de Israel: Deja salir a mi pueblo, para que celebre
mi fiesta en el desierto.
2 Respondió el Faraón:
–¿Quién es el Señor para que tenga que obedecerle dejando marchar a los
israelitas? Ni reconozco al Señor ni dejaré marchar a los israelitas.
3 Replicaron ellos:
–El Dios de los hebreos nos ha salido al encuentro: tenemos que hacer un
viaje de tres jornadas por el desierto para ofrecer sacrificios al Señor, nuestro
Dios; de lo contrario, nos herirá con peste o espada.
4 El rey de Egipto les dijo:
–¿Por qué, Moisés y Aarón, soliviantáis al pueblo en su trabajo? Volveos a
transportar vuestras cargas. 5 Ya son más numerosos que los naturales del país,
y vosotros queréis que dejen de transportar cargas.
6 El mismo día, el Faraón dio órdenes a los capataces y a los inspectores:
7 –No volváis a proveerlos de paja para fabricar adobes, como hacíais antes;
que vayan ellos a buscarse la paja. 8 Pero el cupo de adobes que hacían antes se
lo exigiréis sin disminuir nada. Son unos holgazanes, y por eso andan gritan-
do: Vamos a ofrecer sacrificios a nuestro Dios. 9 Imponedles un trabajo pesado
y que lo cumplan, y no hagáis caso de sus cuentos.
10 Los capataces y los inspectores salieron, y dijeron al pueblo:
11 –Esto dice el Faraón: No os proveeré de paja; id vosotros a buscarla don-
de la encontréis, y no disminuirá en nada vuestra tarea.
12 El pueblo se dispersó por todo el territorio egipcio buscando paja.
13 Los capataces les apremiaban:
–Completad vuestro trabajo, la tarea de cada día, como cuando se os daba
paja.
14 Los capataces golpeaban a los inspectores israelitas que habían nombra-
do, diciéndoles:
–¿Por qué no completáis hoy vuestro cupo de adobes como antes?
15 Entonces, los inspectores israelitas fueron a reclamar al Faraón:
16 –¿Por qué tratas así a tus siervos? Nos exigen que hagamos adobes sin
darnos paja; tus siervos se llevan los golpes y haces mal a tu propio pueblo.
17 Contestó el Faraón:
–Holgazanes, eso es lo que sois, unos holgazanes; por eso andáis diciendo:
Vamos a ofrecer sacrificios al Señor. 18 Y ahora a trabajar; paja no se os dará,
pero vosotros produciréis vuestro cupo de adobes.
19 Los inspectores israelitas se vieron en un aprieto cuando les dijeron que
no disminuiría el cupo diario de adobes, 20 y encontrando a Moisés y a Aarón,
que los esperaban a la salida del palacio del Faraón, 21 les dijeron:
–El Señor os examine y os juzgue. Nos habéis hecho odiosos al Faraón y a
su corte, le habéis puesto en la mano una espada para que nos mate.
22 Moisés volvió al Señor, y le dijo:

–Señor, ¿por qué maltratas a este pueblo? ¿Para qué me has enviado? [23]Desde que me presenté al Faraón para hablar en tu nombre, el pueblo es maltratado y tú no has librado a tu pueblo.

6 [1]El Señor respondió a Moisés:

–Pronto verás lo que voy a hacer al Faraón: a la fuerza los dejará marchar y aun los echará de su territorio.

1. *Notas textuales y filológicas*

4,18 «Jéter» [«Jetró»]. También en otros lugares del AT aparece el mismo nombre propio con dos formas distintas. Dillmann hace referencia a Neh 6,1.6.

4,20 *bānâw*, «hijos». Muchos comentaristas (Dillmann, Bäntsch, Driver) sostienen que lo original era una forma singular (2,22; 4,25), cambiada posteriormente para justificar 18,24. La explicación es posible, pero antes de tomar una decisión conviene tener muy en cuenta que se trata de una conjetura sin fundamento en las versiones.

4,24-26 Para un tratamiento minucioso de los problemas textuales, cf. J. Hehn (*o. c.*). Éstas son las principales variantes textuales: v. 24 LXX: ἄγγελος κυρίου = *mal'ak YHWH*; v. 25, LXX καὶ προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας («y cayó a sus pies») por el TM *wattaggaʿ lᵉraglâw*; v. 25, LXX: καὶ εἶπεν ἔστη τὸ αἷμα της περιτομῆς τοῦ παιδίου μου («y dijo: "quedó la sangre de la circuncisión de mi hijo"»); sin embargo, *A ΣΘ* son muy cercanos al TM; cf. *Σ*: καὶ ἀφαμένη τῶν ποδῶν αὐτοῦ εἶπεν ὅτι νυμφίος αἱμάτων σύ μοι (cf. F. Field, *Origenis Hexaplorum* I, Oxford 1875, pp. 87s); v. 26, LXX^{A} (>LXX^{B}): καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ διότι εἶπεν ἔστη τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδίου μου («y se alejó de él porque dijo: "queda la sangre de la circuncisión de mi hijo"»).

4,24 NAB suaviza el texto hebreo usando el subjuntivo: «lo habría matado».

4,25 *ḥᵃtan-dāmîm* = «marido de sangre». Cf. la bibliografía que recoge los diversos intentos de explicar el término. Más recientemente Kosmala (*o. c.*) defiende que el término es árabe, y, por tanto, debe traducirse por «un circunciso de sangre». Cf. la exégesis, que presenta las razones por las cuales esto no es posible.

4,26 Se han sugerido algunas conjeturas y enmiendas que deben ser tenidas en cuenta dentro del amplio contexto de la exégesis. Gressmann y Ehrlich sugieren que se lea *'āmᵉrû* en vez de *'āmᵉrāh*. Igualmente, *lammûlîm* («a los circuncidados») en lugar de *lammûlōṯ* (cf. *BH*[3]). Son también significativas las variaciones de las traducciones modernas (cf. AmTr, RSV, NJPS, NEB, NAB).

Sobre el uso de *'āz* con el perfecto, *G-K* § 107c. Sobre el uso del *lamed* en la última palabra con el significado de «en referencia a», cf. *G-K* § 119u y König, *Lehrgebäude* III, § 271c.

4,27 No puede evitarse la dificultad en la secuencia de la narración leyendo el primer verbo como pluscuamperfecto. Cf. S. R. Driver, *Hebrew Tenses*[3], § 76; König, *Lehrgebäude* III, § 142.

5,5 No está del todo clara la lógica del TM: «el pueblo de la tierra es numeroso y vosotros...» LXX aligera la dificultad omitiendo la referencia a «la tierra». El Pentateuco Samaritano lee *mēʿam*, «más numerosos que el pueblo de la tierra». La lectura del Pentateuco Samaritano está apoyada por el significado que da al término técnico «pueblo de la tierra», consecuente con el antiguo periodo preexílico. Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 112ss.

5,9 En lugar del TM *wᵉyaᵃśû* el Pentateuco Samaritano (apoyado por LXX y Pesita) lee *wᵉyiśʿû*, aceptado como original por algunos comentaristas modernos (Bäntsch, etc.).

5,13 Las versiones mejoran mucho el sentido añadiendo la frase *nittān lākem* («se os daba»), que es probablemente original.

5,16 La última frase del TM es difícil. *G-K* § 74g interpreta *ḥāṭā't* como segunda persona singular masculina de un verbo; pero se esperaría entonces que le siguiera una preposición. Dillmann considera el verbo en 3ª femenina; sin embargo, no es claro el sentido de la frase. *Σ* lee el equivalente de *wᵉḥāṭṭā't ʿimmāk*, «la culpa es tuya». Probablemente, la solución más satisfactoria es seguir LXX, que lee ἀδικήσεις οὖν τὸν λαόν σου, que es equivalente a *wᵉḥāṭṭā'tā lᵉ'ammekā* «haces mal a tu propio pueblo». [NBE: «pero el culpable es tu pueblo.»]

6,1 Parece poco aconsejable seguir a *BH*³ y corregir el texto basándose en una expresión deuteronomista común.

2. *Problemas de las fuentes, de las formas y de la historia de las tradiciones*

A) *Objetivo de la unidad*

Los comienzos y los finales de las secciones mayores de esta parte del libro del Éxodo no resultan inmediatamente claros. El relato se desarrolla sin capítulos claramente definidos. Cabe el peligro de poner demasiado énfasis en determinar el objetivo de la sección, cosa que, ciertamente, no tuvo gran importancia para los antiguos. Sin embargo, algunas de las divisiones propuestas son mejores que otras y las alternativas deben ser revisadas brevemente.

El problema de la delimitación del final de la sección anterior ha sido ya presentado en el capítulo precedente. Hemos expuesto las razones por las que es preferible terminar la sección en 4,17, lo cual implica la opción de situar el comienzo de la nueva sección en 4,18. Muchos comentaristas encuentran una ruptura en este momento, a pesar de que recientemente la NEB ha puesto la división en el v. 19. Con respecto al contenido, la narración centra su atención en la vuelta de Moisés a Egipto, que lo diferencia de la revelación en la zarza. Pero, ¿hasta dónde se extiende la unidad? En 5,1 Moisés vuelve a Egipto y comienza sus negociaciones con el Faraón. Por esta razón, la mayoría de los comentaristas comienza una nueva sección en 5,1 y considera 4,18-31 como una pequeña transición literaria. En mi opinión, no debería considerarse 5,1 como el comienzo de una sección. De unas cuarenta ocasiones en que la palabra *wᵉ'aḥar* («después») aparece en la Biblia, sólo una vez indica claramente el comienzo de una nueva sección, en Esd 7,1. Pero también se puede descartar este caso aislado como ejemplo de una expresión hebrea tardía, que sustituyó a la introducción narrativa habitual de la literatura preexílica (cf. Gn 48,1; Jos 1,1, etc.). En suma, la unidad abarca de 4,18 a la obvia ruptura que se da después de 6,1, e incluye la vuelta a Egipto y el fracaso inicial a la hora de conseguir la liberación de los israelitas.

B) Crítica de las fuentes

La mayoría de los críticos señala la presencia en el capítulo de las dos fuentes más antiguas del Pentateuco, J y E. La presencia de un duplicado bastante claro en 4,18-19 prueba que la unidad literaria no es completa. Sin embargo, no hay certeza respecto al desarrollo exacto de cada fuente. La secuencia de la narración de 4,18-27 no está totalmente en orden, pero no parece fácil de desenmarañar mediante el análisis de fuentes. Hay dos alternativas principales. O se sostiene una división detallada de fuentes entre J y E, que a menudo se vuelve demasiado minuciosa (cf. Bäntsch sobre 4,29-30 o 5,1-5), o se tiene en cuenta una fuente principal, generalmente J, con añadidos posteriores, lo cual justifica la discontinuidad (Noth). Los aspectos exegéticos importantes del capítulo apenas cambian por la elección de cualquiera de las dos soluciones propuestas. No ha tenido mucho éxito el intento de Fohrer (*o. c.*, pp. 47ss) de aislar en estos capítulos una «fuente nómada».

C) Historia de la tradición

En la forma actual del relato, la sección 4,18-6,1 separa la revelación del nombre divino en Madián (3,1ss) de la revelación en Egipto (6,2ss). La sección hace volver a Moisés a Egipto, donde se encuentra con la tenaz resistencia del Faraón, que ocasiona las plagas (7,8ss). En mi opinión, esta sección no refleja el estrato más antiguo de la tradición del Éxodo, tal y como ocurre en la revelación del nombre y de las plagas. Más bien recibió su forma actual en el proceso de formación de un relato continuo. Sin embargo, es importante reconocer al mismo tiempo que esta sección revela un cuidadoso conocimiento histórico de la organización esclavista egipcia y de sus técnicas de construcción (cf. Nims, *o. c.*). Es incuestionable, además, la antigüedad de dichos relatos, como el de 4,24-26.

En su comentario al Éxodo, Noth ha intentado aislar una tradición más antigua (5,3-19), en la que no aparece Moisés sino que son los mismos israelitas los que tratan directamente con el Faraón. Encuentra incluso un fragmento de una tradición más antigua que comienza la liberación de Egipto con un encuentro de Yahwé con su pueblo en Egipto y que concluye con la indicación de que celebren una fiesta en el desierto. En mi opinión, la justificación de dicha teoría de Noth es muy débil y refleja su tendencia a relegar la figura de Moisés, siempre que es posible, a un estrato secundario de la tradición. El método de Noth no concede especial importancia a las variaciones estilísticas dentro de la composición literaria, que explican algunos detalles (como la forma plural de 5,3) de manera mucho mejor que una supuesta variante de la tradición oral.

D) Problemas especiales de Ex 4,24-26

Pocos textos como estos pocos versículos dan tantos problemas al intérprete y siguen desconcertando durante siglos. Las dificultades abarcan todo el espectro de problemas posibles. En primer lugar, el pasaje parece tener poca conexión con su contexto más amplio. ¿Por qué pretende Yahwé matar de repente a su mensajero? No se da ninguna razón de dicho ataque. Además, no se explica la reacción de Séfora. ¿Cómo supo lo que tenía que hacer? Además, la falta de antecedentes en el pasaje hace difícil concretar a qué personajes se refiere. ¿A quién quería matar Yahwé en el v. 24, a Moisés o a su hijo? Además, en el v. 25 los antecedentes de las preposiciones no son claros: «tocó sus pies y dijo, "eres mi esposo de sangre"». ¿Se refiere todo el versículo a la misma persona, y, en tal caso, a quién se refiere? Por otra parte, ¿qué significa el término *ḥatan dāmîm* (¿«marido de sangre»?), y cómo se relaciona con la circuncisión del niño? Finalmente, ¿cómo puede justificarse el ambiente irracional, casi demoníaco, del pasaje, en el que la sangre parece jugar un papel apotropaico?

Las versiones antiguas ofrecen los primeros intentos de resolver estos innumerables problemas exegéticos (para un estudio detallado de este material, cf. Vermes, *o. c.*). Ya en LXX se ha desarrollado una clara tradición interpretativa. En primer lugar, Yahwé ha sido sustituido por su ángel, que es quien realiza el ataque. En segundo lugar, el papel de Séfora ha cambiado. Se postra a los pies del ángel y anuncia que el rito ha sido realizado con estas palabras: «La sangre de la circuncisión de mi hijo se ha cortado (o se ha estancado)». Vermes pone de relieve el sentido sacrificial de las palabras; la sangre derramada por su esposa salvó la vida de Moisés. El Targum Ónqelos subraya de manera más explícita el carácter sacrificial de la circuncisión: «Entonces ella dijo: "Si no hubiera sido por la sangre de esta circuncisión, mi marido habría merecido ser ejecutado"». Del mismo modo el Targum Fragmentario afirma: «Que la sangre de esta circuncisión expíe la culpa de mi marido»; y el Neófiti I: «¡Qué bendita es la sangre de esta (circuncisión)!»

Los midrasim rabínicos (*Mekilta*, Exodus Rabbah) desarrollaron la idea de que Moisés no había circuncidado a su hijo al octavo día. Se aducían diversas razones para justificar la omisión: se lo había impedido su suegro (Targum Ónqelos, Neófiti I, Targum de Jerusalén); se había descuidado por una hora... pero todas ellas se centraban en la importancia de no haber realizado el rito, lo cual casi le cuesta la vida. En general, los comentaristas judíos medievales siguieron dentro de esta tradición exegética y atribuyeron el ataque a un pecado de Moisés. La mayoría de los comentaristas cristianos anteriores al siglo XIX siguió esta tradición con alguna pequeña variante (Lyra, Münster, Drusius, Calvino, etc.; pero véase Calmet para los comienzos del enfoque crítico posterior).

Con la llegada del periodo histórico-crítico y el descubrimiento de que el pasaje había tenido una larga historia antes de llegar a su forma actual,

se rechazó por inadecuada la interpretación tradicional que relacionaba el incidente con la falta de Moisés por no circuncidar a su hijo. Se afirmaba que seguía sin estar claro el ataque repentino. Además, nada en el texto permitía afirmar que Moisés había desobedecido a Dios, especialmente ahora, que se databa en el periodo postexílico el mandato de Gn 17 relativo a la circuncisión.

De los innumerables intentos realizados en los últimos cien años por descubrir el significado original del pasaje, algunas teorías clásicas se presentan como las más cualificadas para comprender la historia de la tradición. En primer lugar, Wellhausen (*Reste arabischen Heidentums*², Berlín 1897, p. 175) afirma que el relato intenta explicar cómo la circuncisión, que era originariamente un rito de pubertad, pasó en Israel a celebrarse en la infancia. Por consiguiente, Moisés no había sido circuncidado y por eso fue atacado. Séfora circuncidó a su hijo en su lugar, y gracias a su exitoso resultado estableció un cambio permanente en el rito. Aunque esta interpretación tiene cierta coherencia y ha sido aceptada frecuentemente por otros estudiosos, no está exenta de problemas. En primer lugar, la teoría de que la tradición funcionó originalmente como una etiología es una reconstrucción, que se puede formular pero no demostrar a partir del texto. No hay datos para trazar la historia de la circuncisión en Israel. Además, la interpretación de «marido de sangre» no se desprende de la teoría, a pesar del verbo árabe *ḥatana*, con el que Wellhausen buscó unir esposo y circuncisión. *Ḥātān* no significa nunca esposo en referencia a una mujer, sino sólo en referencia a los de la familia política de uno (Greenberg, *o. c.*, p. 114).

Hay un segundo intento de explicar el significado original del pasaje, desarrollado especialmente por E. Meyer y H. Gressmann. Siguiendo las huellas de Gunkel (cf. bibliografía), tienen en cuenta las líneas de la tradición oral. Según esto, el relato trataba originariamente de un *numen* local que exigía a la mujer el *ius primae noctis* en la noche de bodas. Cuando la mujer advertía el peligro, circuncidaba a su marido, tocaba la desnudez del demonio con el prepucio y exclamaba: «eres para mí un marido de sangre». Así engañaba al atacante y liberaba a su marido. El relato era una etiología cultual que explicaba el origen de la circuncisión de adultos como un sacrificio a la divinidad y una protección para el marido. Sin embargo, los elementos conjeturales en esta teoría son incluso más numerosos que los de la hipótesis precedente. La mayoría de los detalles clave los proporciona la misma teoría, no el propio texto bíblico. De hecho, Gressmann se ve obligado a hacer varias enmiendas importantes para apoyar su propuesta (cf. su tratamiento del v. 25). Además, convence especialmente poco el modo aducido para engañar al demonio.

Finalmente, tenemos la teoría madianita de H. Kosmala, compatible con las propuestas de Morgenstern y Fohrer. Según ella, el relato de la circuncisión trata de la preservación del primogénito. Una divinidad madianita intentaría apoderarse del niño. Séfora realiza el rito de sangre y pro-

nuncia la fórmula, que, de acuerdo con su significado original madianita, esto es, árabe, designa al niño como el «circuncidado de sangre». Al ver la sangre, la divinidad desaparece y el primogénito se salva. Una vez más, surgen diversas objeciones. En primer lugar, la raíz árabe *ḥatana* no significa en sí misma «circuncidar», sino que denota el acto de la circuncisión del marido, parte esencial del verbo. En segundo lugar, desde la perspectiva de la historia de las tradiciones no hay ninguna prueba para apoyar dicha tradición madianita. ¿Qué círculo de Israel habría conservado un «ciclo de Séfora»? No es nada obvio que una palabra árabe se haya transmitido en el modo como sugiere Kosmala. En suma, la teoría genera tantos problemas como los que resuelve.

Parece obvio que se ha llegado a un claro *impasse* en el esfuerzo por reconstruir el significado original del relato. Los intentos de trazar la historia anterior han contribuido a recuperar algunas dimensiones de la prehistoria del texto, aunque no se ha logrado de manera exitosa su completa reconstrucción. Sin embargo, me parece que se han cometido diversos errores metodológicos. En primer lugar, pocos han querido reconocer los límites de sus pruebas cuando han intentado trazar la historia de la tradición. Como resultado de ello, los elementos especulativos de la reconstrucción van más allá de la evidencia histórica. Además, la preocupación constante por el sentido «original» ha oscurecido la función actual del pasaje en la narración del Éxodo. La incapacidad para comprender la intención del redactor de este texto ha conducido a la pérdida de su mensaje principal.

¿Qué puede, pues, decirse de la función actual del texto a la luz de su redacción? El pasaje está ligerísimamente unido a lo que antecede. El *way-yᵉhî* inicial indica que es un acontecimiento independiente, pero no se especifica el antecedente del pronombre «a él» del v. 24. Lo más probable sería pensar que Moisés es el atacado, porque al hijo se lo menciona expresamente en el versículo siguiente, cosa innecesaria si el atacado es el niño. Sin embargo, el asunto no está del todo claro. Séfora circuncida entonces al niño y le toca «sus piernas». Una vez más, no se especifica el antecedente. Después dice: «Eres para mí un marido de sangre». El significado de las palabras y el destinatario de las mismas resultan enigmáticos. Pero es claro el efecto de su acción: «lo dejó solo», es decir, Yahwé dejó de atacar la vida de la persona.

El relato termina en 26a. El elemento redaccional más significativo se encuentra en la afirmación de 26b. Del modo como se analicen las últimas palabras depende ampliamente el modo de evaluar todo el pasaje: «Entonces ella dijo "marido de sangre", refiriéndose a la circuncisión».

Deben observarse algunos aspectos gramaticales. En primer lugar, el adverbio *'āz* posee diversos significados en el Antiguo Testamento. Puede designar un momento pasado (o futuro), si se lo relaciona con otro acontecimiento en términos de secuencia temporal (Jos 20,6; Jue 8,3). También puede denotar un momento pasado, si se lo relaciona con otro acon-

tecimiento en términos de secuencia lógica (2 Re 13,19; Sal 119,6). Y también puede especificar un momento pasado que no está en una secuencia. Puede referirse a un momento indefinido en el pasado («entonces»), como ocurre en Gn 4,26. O a un momento concreto en el pasado. En Jos 14,11 *'āz* designa específicamente «el día en que Moisés me envió». En Ex 15,14 el adverbio se refiere a la conquista de Canaán.

¿Cómo se utiliza el adverbio en Ex 4,26? Por el contexto parece muy claro que la palabra no denota una secuencia temporal («después de esto»). Ello implicaría que Séfora pronunció las palabras una segunda vez, después de haberlas usado por vez primera para asegurar su salvación (v. 25). Gramaticalmente hablando, se esperaría un *w'āz*. También es muy poco probable que Séfora repitiera sus palabras con la explicación «a causa de la circuncisión». La frase del v. 26b es más bien una referencia editorial del narrador a sus palabras en el v. 25b.

Una alternativa más probable es la de ver una secuencia lógica implícita. Así LXX interpreta la frase de este modo: «él se marchó de su lado porque (διότι) ella dijo...» Sin embargo, el hebreo utiliza normalmente la conjunción *kî* para una construcción de ese tipo. Además, esta interpretación no logra dar sentido al añadido «por causa de la circuncisión». LXX omite esta palabra final, que, sin embargo, parece contener la razón de que se repita esta enigmática expresión.

Otra opción consiste en interpretar que el adverbio se refiere a un momento concreto en el pasado o a un momento indefinido. Sin embargo, la referencia a un momento indefinido en el pasado sólo es posible si se puede traducir el verbo en sentido frecuentativo: «Por entonces, las mujeres solían decir...» (cf. NEB al margen). Pero esto no es posible porque el verbo está en perfecto, y no en plural. En suma, el adverbio se refiere a un momento concreto en el pasado, a saber, «en aquel instante» en que Séfora dijo por vez primera las palabras de 25b: «eres para mí un marido de sangre».

Otro problema gramatical es el de la función de la preposición *l'* en *lammûlōt.* Gesenius-Kautzsch (§ 119u) señala el uso de la preposición en el sentido de «referido a», particularmente detrás de un *verbum dicendi* (como ocurre en Gn 20,13). Además, König (*Lehrgebäude* III, § 271c.d), en referencia explícita a Ex 4,26, presenta diversos y magníficos paralelos árabes, en los que la preposición, después de citar una indicación previa, posee el significado «referido a». Por tanto, la frase tiene sentido y no debe ser corregida, como se ha propuesto con frecuencia (Gressmann, *BH*[3], etc.). La frase afirma: «Entonces, ella dijo "marido de sangre", refiriéndose a la circuncisión».

¿Qué implicaciones se derivan de esta frase? En primer lugar, la frase funciona como un comentario redaccional, y no es parte del relato. Trata de explicar el significado de la frase que se ha utilizado en el relato. Cuando Séfora utilizó el término *ḥ^atan damîm* lo hizo refiriéndose a la circuncisión. ¿Hasta qué punto es útil esta observación? Parece claro que la frase

«esposo de sangre» presentaba ya problemas, incluso cuando se editó el relato. El comentario no trata de parafrasear los términos para iluminar su significado. Tampoco ofrece ninguna explicación sobre el destinatario de la frase. Sirve únicamente para unir la expresión enigmática con el rito de la circuncisión. No es del todo claro que el redactor comprendiera ya lo que la frase significaba. Incluyó su comentario sólo en relación con la institución de la circuncisión. Significara lo que significase, estaba en relación con el rito.

Este comentario redaccional tiene doble efecto. Concentra todo el interés del pasaje en la circuncisión. Todo lo hecho Séfora –había cortado el prepucio, tocado sus «pies», pronunciado las palabras– incluía el hecho de la circuncisión, y esto es lo que salvaba. Así, el comentario redaccional servía para eliminar otras posibles interpretaciones de lo que había ocurrido. De hecho, todos los elementos detectados por los investigadores modernos en el relato, como el uso expiatorio de la sangre, el rito de pubertad del esposo, la ofrenda sacrificial, pierden su autonomía y pasan a formar parte de la circuncisión. Desde el punto de vista del redactor, el relato no explica el origen de la circuncisión, sino que la circuncisión explica el significado de la acción de Séfora. Naturalmente, esta interpretación es diametralmente opuesta a la etiológica.

Durante casi cien años se ha aceptado comúnmente que la tradición de Ex 4,24-26 funcionó originalmente como etiología. Las teorías de Wellhausen y Gressmann tienen esta característica en común. De hecho, la mayoría de las traducciones modernas ha aceptado, a veces de manera inconsciente, la interpretación etiológica. Sin embargo, basándonos en los datos de la historia de las formas, no hay motivo para mantener esta interpretación, a menos que se reorganice totalmente el texto para hacerlo concordar con un modelo preconcebido. El adverbio *'āz* no funciona como parte de la fórmula etiológica en ninguno de los cientos de ejemplos en que aparece en la Biblia hebrea. Incluso cuando implica una frase lógica, la conexión es totalmente diferente del principio causal que se encuentra en una fórmula etiológica tan auténtica como la del tipo *'alken* («por lo tanto») (cf. Fichtner, *VT* 6, 1956, pp. 372-96).

Finalmente, podemos preguntarnos cómo entendió el redactor todo el pasaje. Como hemos visto, el pasaje nunca explica de manera explícita por qué Yahwé atacó a Moisés. Sólo está claro que lo que Séfora hizo le salvó de la muerte. La contribución del redactor fue la de subsumir toda la acción de Séfora bajo la rúbrica de la circuncisión, No es la sangre la que es poderosa, ni el signo de las piernas, ni tampoco las palabras que ella pronunció. Todos estos elementos eran más bien parte del rito de la circuncisión conocido por Israel. Sin embargo, este comentario redaccional pretendía, al menos, indicar que lo que propició el ataque fue el fallo de Moisés al no circuncidar al niño. De lo contrario, ¿por qué evitó su muerte la circuncisión del niño? En suma, la interpretación tradicional del periodo «precrítico» refleja en gran medida la perspectiva del redactor. Lo

sorprendente es reconocer que la circuncisión había alcanzado ya tanta importancia dentro de Israel en una fecha tan temprana.

4. *Contexto del Antiguo Testamento*

4,18-20. La sección está muy unida a la precedente vocación de Moisés. A Moisés se le ha pedido que, a pesar de su gran resistencia, vuelva a Egipto a liberar a Israel. Vuelve para despedirse de Jetró, su suegro. Le informa de que quiere visitar a su gente «para ver si viven todavía». Parece que se trata de una expresión hebrea que incluye la referencia al bienestar general de una persona (Gn 45,3). Los comentaristas han seguido especulando sobre el hecho de que Moisés no comunica a Jetró su auténtica razón para marcharse. Los comentaristas medievales judíos hablan de la modestia de Moisés. En su comentario, Cassuto trata de situarse en una perspectiva más actual: «Las negociaciones diplomáticas no pueden hacerse abiertamente» (p. 53). Calvino ofrece una visión más profunda y sugiere que los hombres tienen dificultad para hablar de Dios y hablan con más libertad de las emociones humanas. Sea lo que fuere, Moisés se asegura la bendición de Jetró. Éste sólo reaparece en el relato cuando ha tenido lugar la liberación de Egipto (Ex 18); su saludo confirma el mutuo aprecio.

En el v. 19 Dios manda de nuevo a Moisés volver a Egipto. La orden parece redundante y choca algo con el versículo precedente. Sin embargo, la segunda parte de la frase ofrece un elemento de interés para la narración, al referirse a la muerte de los que han amenazado anteriormente la vida de Moisés (2,15). Explica el motivo por el que no se menciona la vida pasada de Moisés. Cuando vuelve a Egipto, no se presenta delante del Faraón como hijo adoptivo de una princesa egipcia, ni como un fugitivo de la ley. Se presenta en su nuevo papel de líder de los hebreos, y trata de promover su liberación. De acuerdo con esto, en el v. 20 Moisés vuelve a Egipto con su mujer y sus hijos –hasta ahora sólo se ha hecho mención de uno (cf. 2,22; 4,25)– y con el «bastón maravilloso». Aunque el bastón sólo ha aparecido hasta ahora en relación con la serpiente (4,2ss), su mención explícita anticipa el papel que va a desempeñar en las grandes plagas contra los egipcios (7,15; 8,12, etc.).

4,21-23. Las instrucciones adicionales que Dios da a Moisés no encajan en el esquema de una secuencia cronológica estricta, pero esto no es infrecuente en el estilo de la narración hebrea. Cassuto cita como paralelo Gn 28,10ss. La exhortación a realizar «todos los prodigios» anticipa ya, al igual que 3,18-22, la resistencia del Faraón y el consiguiente castigo divino. Es de especial interés la formulación de la amenaza. Pasa por alto todas las plagas y habla directamente de la última. En 11,1, la muerte de los primogénitos se diferencia del esquema de las plagas anteriores –al menos

en el relato J–, ya que en dicho versículo no se da ningún aviso. Es aquí donde se anuncia el arma definitiva, y como una advertencia inequívoca.

La amenaza utiliza un recurso sutil. El que Israel es el primogénito de Dios es una metáfora que expresa la relación particular de Dios y su pueblo (cf. Os 11,1); pero después la amenaza va más allá de la metáfora; habla en términos duros y realistas del primogénito del Faraón. Por supuesto, cuando se leen desde la perspectiva de los acontecimientos posteriores, se tiende a ignorar el salto tan enorme que hay que dar para asociar dos conceptos tan diferentes. Pero lo que está en juego es algo más que una técnica literaria. El conflicto se refiere al poder paternal, y, en relación con el primogénito, el Dios de Israel y el rey de Egipto se han batido en un encuentro frontal. En la narración posterior, la matanza de los primogénitos de Egipto se atribuye al «destructor» (12,23b), pero la tradición nunca tuvo dudas de que Yahwé, el Dios de Israel, fue el último poder que estaba detrás de la destrucción.

4,24-26. Ya hemos expuesto en la introducción algunos de los problemas principales de estos enigmáticos versículos. El autor del relato del Éxodo ha hecho todo lo posible para encajar esta antigua tradición dentro del relato. El incidente ocurre en «un albergue del camino». En el contexto actual, esto sólo puede significar en el viaje de vuelta a Egipto, en algún lugar del desierto. Aunque la expresión es ambigua, parece más probable pensar que es la vida de Moisés la que está en peligro. El texto no da ninguna pista sobre la forma del ataque, pero no podemos suavizar la inesperada dureza del incidente sugiriendo que se trata de una expresión hebrea equivalente a «ponerse enfermo» (Buber). Naturalmente, lo más difícil del pasaje es comprender por qué Dios intenta matar ahora a Moisés, a quien acaba de enviar hace poco. Podemos pensar lo que queramos sobre cómo interpretó el autor este enigma, pero, hasta este momento, el relato no ofrece ningún motivo.

Entonces Séfora se pone en acción. El hecho de que sea Séfora quien tome la iniciativa de circuncidar al niño es otra indicación de que fue Moisés el atacado y era incapaz de responder. Séfora hace tres cosas, que se cuentan en rápida sucesión. Circuncida al niño, toca sus pies con el prepucio y pronuncia estas palabras: «Eres para mí un marido de sangre». Sólo la primera de las tres está clara, aunque también aquí puede uno preguntarse por qué al niño se le llama «*su* hijo [de ella]». En la segunda frase no está claro de quién son los pies que toca con el prepucio, a qué parte del cuerpo se refiere (cf. Is 6,2) o cuál es el objetivo de la acción. El untar con la sangre sirve como demostración visible de que la circuncisión ha sido llevada a cabo. No es seguro que éste fuera el significado original de la acción.

El significado de las palabras de Séfora sigue siendo una de las partes más enigmáticas del relato, y son numerosísimos los intentos por despejar su misterio. ¿A quién se dirigen las palabras? En principio parecen no apli-

carse ni al niño ni a Moisés; a Yahwé no, desde luego. La sugerencia frecuente de traducir la frase, basándose en el árabe, con el sentido de «el circuncidado de sangre», evita algunas dificultades, pero no puede sostenerse filológicamente. Es probable que se trate de un término técnico que resultaba inteligible en un nivel primitivo de la tradición. Es posible que estuvieran en juego elementos de una etiología más antigua. Pero esta dimensión de la tradición ha sido oscurecida sin remedio, quizás de modo consciente, en el relato actual. De hecho, cabe la duda de si el autor le atribuyó un significado. Esta impresión la confirma el comentario final que añade al relato: «Entonces dijo "marido de sangre", refiriéndose a la circuncisión». Este comentario ni siquiera intenta explicar el significado de la expresión. Lo que hace es relacionar la frase con el rito de la circuncisión. Significaran lo que significasen los detalles de este relato –quizás el último compilador no los entendió plenamente–, estaban relacionados con la circuncisión, que el autor considera una institución familiar y establecida dentro de Israel. Una cosa que queda totalmente clara en el pasaje es que la acción de Séfora propició la liberación de Moisés.

Si contemplamos la totalidad del relato en su forma actual, sirve para inculcar de manera dramática la tremenda importancia de la circuncisión. Aunque nunca se dice de manera directa, queda implícito que Moisés es considerado culpable de omisión. El pecado es tan grave que casi le cuesta la vida. Cuando Séfora rectificó la omisión, fue liberado.

4,27-31. El relato introduce en este momento a Aarón. Su importante papel ha sido ya señalado en la vocación de Moisés (4,14). Dios le manda ahora salir al encuentro de Moisés en el desierto. La secuencia temporal de esta sección no es muy suave. Aunque en hebreo es muy posible indicar un momento anterior mediante el uso del pluscuamperfecto, no es eso lo que ocurre aquí; y el resultado es algo brusco. Los dos hermanos se encuentran «en el monte de Dios», lo cual indicaría que éste se encuentra ubicado entre Madián y Egipto. El autor no atribuye un significado particular al lugar de encuentro. El saludo recuerda un poco al de Moisés y Jetró en 18,7ss. Una vez contado esto, la acción del relato progresa con mucha rapidez. El autor no dedica ni una palabra al viaje de vuelta del desierto a Egipto, sino que describe inmediatamente el encuentro con las autoridades en Egipto, la realización de los prodigios delante del pueblo, que de manera extraña son realizados por Aarón, y su efecto sobre el pueblo. «Creyeron... y alabaron.» Al menos al principio las cosas van de maravilla.

5,1-9. Después Moisés y Aarón se dirigen al Faraón. La palabra «después» (que establece una conexión con lo anterior) presenta este encuentro como uno más de la serie de rápidos acontecimientos que se han contado en los versículos precedentes. Pero casi inmediatamente el autor cambia de estilo, introduciendo un extenso diálogo como si quisiera indicar un tipo de reacción diferente.

Moisés y Aarón se dirigen al Faraón con la forma del oráculo profético: «Así dice el Señor». Esta forma de expresión, muy común en los libros proféticos, es extraordinariamente rara en el Pentateuco. Con pocas excepciones, se limita al encuentro de Moisés con el Faraón durante las plagas (4,22; 7,17; 8,1; 9,4, etc.). Para este autor bíblico, existe un paralelo entre la confrontación de Moisés con Faraón y la posterior batalla entre profetas y reyes (para una discusión detallada, cf. pp. 156ss).

La petición inicial en forma de oráculo divino es bastante paralela a 3,18. Moisés pide una interrupción temporal del trabajo a fin de celebrar una fiesta religiosa en el desierto. Esta petición, que en principio parece poco conforme con el verdadero interés de Moisés por la liberación total, sigue jugando un papel importante en las negociaciones posteriores entre Moisés y el Faraón (8,21ss). En este momento, el Faraón rechaza totalmente la petición y afirma de modo arrogante que no conoce a Yahwé. El tema de que el Faraón no conoce a Yahwé, presentado aquí por vez primera, se recoge y desarrolla en el relato de las plagas. El escritor bíblico describe con considerable esmero cómo el Faraón acaba enterándose de quién es Yahwé cuando éste muestra su poder sobre Egipto (8,18; 9,29; 11,8). El Targum de Jerusalén parafrasea así la respuesta del Faraón: «No he encontrado el nombre del Señor en el Libro de los Ángeles. Ni le tengo miedo, ni voy a dejar marchar a Israel».

La respuesta de Moisés y Aarón a este arrogante desplante es sorprendentemente suave. De hecho, se abandona el estilo profético y se sigue una línea de argumentación diferente. Introduciendo su respuesta con la partícula *nā'* («por favor»), Moisés y Aarón argumentan ahora a partir de su propia experiencia de Dios y de las calamitosas consecuencias que puede tener para ellos el no marchar en peregrinación al desierto. Pero esta táctica no tiene éxito. Quizás el Faraón rebaja un poco su arrogancia, pero sólo porque ha triunfado. No hace la menor concesión, acusa a Moisés y a Aarón de distraer al pueblo de su trabajo, y manda que éste continúe. El TM del v. 5 no está muy claro y es preferible el texto del Pentateuco Samaritano. La excusa para mantener la explotación es que la población de Israel supera ahora a la nativa, tema que se recoge de 1,9.

Lo que sucede luego ofrece un lúcido comentario sobre el tirano en acción. Ha arrebatado fácilmente la iniciativa a Moisés, que parece haber resultado increíblemente inepto. Ahora que tiene las riendas en su mano, el Faraón golpea con fuerza para asegurarse de erradicar el mal ambiente entre los esclavos. «El mismo día» dio órdenes a través de sus mandos para que se aumentara la cantidad de trabajo. La lógica del totalitarismo es muy consistente. Se acaba con la resistencia mediante la explotación total de la energía de los esclavos.

5,10-21. Hay dos cosas de particular interés en la descripción del plan del Faraón para intensificar la presión sobre los hebreos. En primer lugar, se presenta de modo bastante simplista el plan de suprimir parte de los

materiales esenciales para la fabricación de ladrillos, obligando así a los propios hebreos a buscarlos (como si los esclavos pudieran dar vueltas por el país y encontrar paja en cualquier lugar). Pero, de hecho, la descripción refleja un conocimiento adecuado de la antigua práctica de construcción egipcia. Las conocidas pinturas de la fabricación de ladrillos (cf. *BHH* III, cols. 2239s) retratan con mucha claridad el tedioso trabajo de los esclavos, que mezclan, dan forma y transportan los ladrillos bajo la atenta mirada de los capataces. En segundo lugar, la organización de una cadena de mando es muy realista. Obviamente, los egipcios mantuvieron el control absoluto bajo la total jurisdicción del rey. Pero utilizaron hebreos como capataces, que estaban en contacto directo con los esclavos y que estaban obligados a responsabilizarse completamente de la realización de la cantidad de trabajo establecida. Vienen a la cabeza los paralelos modernos de los campos de concentración nazi. Cuando no se alcanzaba la imposible cantidad establecida, los capataces hebreos eran golpeados. Cuando se quejaban, se repetía el típico reproche de holgazanería. El escritor bíblico consigue de manera admirable mostrar el enorme sentido de impotencia ante la maquinaria del sistema tan organizada.

Quizás el lado más perverso de todo el proyecto era el plan de dividir a los esclavos en facciones y provocar el descontento interno. De acuerdo con esto, se presenta a los inspectores hebreos haciendo duros reproches a sus líderes. El Faraón no tiene que desacreditar directamente a Moisés. Éste es abandonado por su propio pueblo, que cambiaría gustoso el deseo de libertad por una vuelta al anterior *statu quo*, que aparece de repente como algo muy soportable.

5,22-6,1. La última escena describe el desastroso efecto del rechazo de Moisés. Mediante una queja que recuerda a la de Jeremías, acusa a Dios de maltratar a su pueblo. Cuestiona el significado de toda su misión. Y subraya no sólo que Dios no ha conseguido liberar a su pueblo, sino que ha agrandado su problema. La respuesta divina es breve y omite lo superfluo. No hay referencia a nada relativo al fracaso anterior; sólo una palabra sobre el futuro. «Pronto verás lo que voy a hacer al Faraón: a la fuerza los dejará marchar.» El Faraón ha respondido a la petición de Moisés con gran firmeza. Yahwé va a demostrar a partir de ahora todo su poder.

Notas

4,24-26 Para los temas principales de este pasaje, cf. la bibliografía. Frischmuth y Vermes ofrecen una historia de la exégesis anterior, y Kosmala y Forher del periodo posterior.

4,31 «creyeron». Sobre el vocabulario de creer, cf. *TWNT* VI, pp. 182-97; J. Fichtner, *Evangelische Kirchenlexicon*[2] I, pp. 1580s; A. Jepsen, *TWAT* I, pp. 314ss; E. Pfeiffer, «Glaube im Alten Testament», *ZAW* 71, 1959, pp. 151-64.

5,1 Sobre el problema de este festival antiguo, cf. J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, Edimburgo 1885, p. 88.

5,7 Sobre el método egipcio de construcción de ladrillos, cf. Nims, *o. c.*

5,22 Sobre el tema de la maldición, cf. W. Schottroff, *Der israelitische Fluchspruch*, WMANT 30, 1969.

VI. LA NUEVA LLAMADA A MOISÉS (6,2-7,7)

K. Elliger, «Ich bin der Herr – euer Gott», *KS zum AT*, Múnich 1966, pp. 211-31; **B. Jacob**, *Das zweite Buch der Tora Exodus*, pp. 48-52; **G. Fohrer**, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, 1964, pp. 48-52; **M. Greenberg**, *Understanding Exodus*, 1969, pp. 130ss; **M. R. Lehmann**, «Biblical Oaths», *ZAW* 81, 1969, pp. 80ss; **N. Lohfink**, «Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose», *Biblica* 49, 1968, pp. 1-8; **E. C. B. MacLaurin**, «Shaddai», *Abr-Nahrain* 3, 1961, pp. 99-118; **J. A. Motyer**, *The Revelation of the Divine Name*, Londres 1959; **M. Oliva**, «Revelación del nombre de Yahweh...», *Biblica* 52, 1971, pp. 1ss; **G. von Rad**, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, Stuttgart 1934, pp. 43-5; **M. Weippert**, «Erwägungen zur Etymologie des Gottesnamens ’el šaddaj», *ZDMG* 3, 1961, pp. 41-62; **R. D. Wilson**, «Yahweh (Jehovah) and Exodus 6:3», *Princeton Theological Review* 22, 1924, pp. 108-19; **F. Wimmer**, «Tradition reinterpreted in Ex.6:2-7:7», *Augustinianum* 7, 1967, pp. 405-18; **W. Zimmerli**, «Ich bin Jahwe», *Geschichte und Altes Testament*, Tubinga 1953, pp. 179-209 = *Gottes Offenbarung*, pp. 11-40; *Ezechiel* I, Neukirchen-Vluyn 1955ss, pp. 45ss.

[2]Dios dijo a Moisés:
[3]Yo soy el Señor. Yo me aparecí a Abrahán, Isaac y Jacob como «Dios Todo-
poderoso», pero no les di a conocer mi nombre: «Yahwé». [4]Yo hice alianza con
ellos prometiéndoles la tierra de Canaán, tierra donde habían residido como
emigrantes. [5]Yo también, al escuchar las quejas de los israelitas esclavizados por
los egipcios, me acordé de la alianza; [6]por tanto, diles a los israelitas: Yo soy el
Señor, os quitaré de encima las cargas de los egipcios, os libraré de vuestra es-
clavitud, os rescataré con brazo extendido y haciendo justicia solemne. [7]Os
adoptaré como pueblo mío y seré vuestro Dios; para que sepáis que soy el Se-
ñor, vuestro Dios, el que os quita de encima las cargas de los egipcios, [8]os lle-
varé a la tierra que prometí con juramento a Abrahán, Isaac y Jacob, y os la
daré en posesión. Yo, el Señor.
[9]Moisés comunicó esto a los israelitas, pero no le hicieron caso, porque es-
taban agobiados por el durísimo trabajo.
[10]El Señor dijo a Moisés:
[11]Ve al Faraón, rey de Egipto, y dile que deje salir de su territorio a los israe-
litas.
[12]Moisés se dirigió al Señor en estos términos:
–Si los israelitas no me escuchan, ¿cómo me escuchará el Faraón a mí, que
soy tan torpe de palabra?
[13]El Señor habló a Moisés y a Aarón, les dio órdenes para el Faraón, rey de
Egipto, y para los israelitas, y les mandó sacar de Egipto a los israelitas.
[14]Hijos de Rubén, primogénito de Jacob: Henoc, Falú, Jesrón y Carmí; son
los clanes de Rubén.
[15]Hijos de Simeón: Yemuel, Yamín, Ohad, Yaquín, Sójar y Saúl, hijo de la ca-
nanea; son los clanes de Simeón.
[16]Lista de los hijos de Leví por generaciones: Guersón, Quehat y Merarí
(Leví vivió ciento treinta y siete años). [17]Hijos de Guersón: Libní, Semeí y sus
clanes. [18]Hijos de Quehat: Amrán, Yishar, Hebrón y Uziel (Quehat vivió ciento
treinta y tres años). [19]Hijos de Merarí: Majli y Musí. Hasta aquí los clanes de
Leví, por generaciones.

[20]Amrán se casó con Yoquébed, pariente suya, y ella le dio a Aarón y a Moisés (Amrán vivió ciento treinta y siete años). [21]Hijos de Yishar: Córaj, Néfeg y Zicrí. [22]Hijos de Uziel: Misael, Elsafán y Sitrí. [23]Aarón se casó con Isabel, hija de Aminadab y hermana de Najsón; ella dio a luz a Nadab, Abihú, Eleazar e Itamar.

[24]Hijos de Córaj: Asir, Elcaná y Abiasaf; son los clanes corajitas.

[25]Eleazar, hijo de Aarón, se casó con una hija de Futiel, y ella dio a luz a Fineés. Hasta aquí los cabezas de familia levitas por clanes.

[26]Y éstos son Aarón y Moisés, a quienes el Señor dijo: «Sacad a los israelitas de Egipto por escuadrones», [27]y los que dijeron al Faraón, rey de Egipto, que dejara salir a los israelitas de Egipto: Moisés y Aarón.

[28]Cuando el Señor habló a Moisés en Egipto, [29]le dijo:

–Yo soy el Señor. Repite al Faraón de Egipto todo lo que te digo.

[30]Y Moisés le respondió al Señor:

–Soy torpe de palabra, ¿cómo me va a hacer caso el Faraón?

7 [1]El Señor dijo a Moisés:

–Mira, te hago un dios para el Faraón, y Aarón, tu hermano, será tu profeta. [2]Tú dirás todo lo que yo te mande, y Aarón le dirá al Faraón que deje salir a los israelitas de su territorio. [3]Yo pondré terco al Faraón y haré muchos signos y prodigios contra Egipto. [4]El Faraón no os escuchará, pero yo extenderé mi mano contra Egipto y sacaré de Egipto a mis escuadrones, mi pueblo, los israelitas, haciendo solemne justicia. [5]Para que los egipcios sepan que yo soy el Señor cuando extienda mi mano contra Egipto y saque a los israelitas de en medio de ellos.

[6]Moisés y Aarón hicieron puntualmente lo que el Señor les mandaba.

[7]Cuando hablaron al Faraón, Moisés tenía ochenta años, y Aarón ochenta y tres.

1. *Notas textuales y filológicas*

6,3 *bᵉ'ēl šaddāy* «como El Shaddai [Dios Todopoderoso]». La preposición es un *beth essentiae* (*G-K* § 119i) y paralela a Ex 3,2.

ûšᵉmî, «y mi nombre». La sintaxis de este nombre sigue siendo algo controvertida; sin embargo, no debería enmendarse el texto como sugiere *BH*[3]. König (*Lehrgebäude* III, § 328g) cree que es un acusativo de especificación y cita como paralelo Gn 3,15. *G-K* (§ 144l) lo define como una expresión peculiar con dos sujetos, uno de persona y otro de cosa.

'ēl šaddāy. El término aparece 40 veces en el Antiguo Testamento, con y sin *'ēl*. LXX lo traduce por παντοκράτωρ (poderoso) o por ἱκανός (suficiente) y parece reflejar la primitiva propuesta rabínica de una etimología (*še* + *day* = autosuficiente). Se ha propuesto una gran variedad de hipótesis; la más popular es probablemente la derivación de Albright del acádico *šadu*, teoría propuesta anteriormente por Hommel y otros. Cf. W. F. Albright, *De la edad de piedra al cristianismo*, Santander 1959, p. 193; E. C. B. MacLaurin (*o. c.*) y Weippert (*o. c.*), F. M. Cross, *HTR* 55, 1962, pp. 244ss.

nôda'tî, «no me di a conocer». Para un detallado estudio de todos los pasajes paralelos, cf. Jacob (*o. c.*).

6,4 *gam.* C. J. Labuschagne, «The emphasizing particle *gam*», *Studia Biblica... Vriezen*, Wageningen 1966, pp. 193ss, afirma que *gam* funciona aquí de manera enfática y no como añadido.

6,6 Sobre el campo semántico de *g'l*, cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im AT*, Berna 1940, pp. 27ss.

6,9 *qōṣer rûaḥ*. LXX traduce ὀλιγοψυχία (pusilanimidad); AV «angustia de espíritu». Los paralelos próximos de Miq 2,7; Prov 14,29; Job 21,4 denotan más bien impaciencia. Cf. la expresión parecida *qāṣar nepeš*, Nm 21,4. El Pentateuco Samaritano añade texto a fin de proporcionar un antecedente a la queja de 14,12.

6,12 *hēn.* Cf. 4,1.

6,13 *'el-bᵉnê yiśrā'ēl* falta en LXX, lo cual está mucho más a tono con el contexto; cf. vv. 11s y 7,1ss.

6,14 *bēt 'āb*, «casa del padre o clan». A veces, el término expresa una subdivisión de la tribu según el orden jerárquico del *bēt 'āb, mišpāḥyāh* y *šebeš*. Cf. Jos 7,14-18. Pero por regla general el término es variable y puede comprender una agrupación mayor o una más pequeña. Contrástese con Nm 3,24.30 (gran clan) con la familia más pequeña en Ex 12,3. Cf. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 26s.

6,20 En lugar del TM *dōdātô* (tía), LXX lee θυγατέρα τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ πατρὸς, αὐτοῦ (la hija del hermano de su padre), clara corrección de tipo dogmático que refleja la prohibición posterior de ese tipo de matrimonio (Lv 18,12).

6,30 G. Fohrer, *Überlieferung*, p. 49, cita el v. 30 (cf. 12) como un claro ejemplo de la teoría de C. Kuhl de la recapitulación («Wiederaufnahme») (*ZAW* 64, 1952, pp. 1-11).

7,1 Cf. la tradición paralela en Ex 4,15, donde profeta = portavoz. Los Targumes Ónqelos y Neófiti leen «intérprete»; NJPS, «oráculo».

2. *Problemas de las fuentes, de las formas y de la historia de las tradiciones*

Durante más de cien años ha habido un amplio consenso en asignar estos versículos a la fuente sacerdotal. Los comentarios antiguos presentan las razones de dicha asignación (cf. Bläntsch, Driver): un vocabulario característico, el estilo hebreo y la teología.

Un problema literario más difícil es evaluar el papel que juega la genealogía insertada dentro del material narrativo (vv. 14-25). Es difícil decir que se trata de una interpolación, porque tiene un marco literario que la precede y la sigue (vv. 13,26-27). El v. 13 sirve para introducir a Aarón en el relato, algo esencial antes de que se trace su genealogía. Los vv. 26-27 interpretan el objetivo de la genealogía dentro de la narración, relacionando las dos figuras principales del relato con la orden de los levitas. Sin embargo, la genealogía interrumpe claramente la narración. La objeción de Moisés en el v. 12 no recibe respuesta de Dios hasta 7,1. Por lo tanto, los vv. 28-30 recapitulan el relato anterior (*Wiederaufnahme*) a fin de retomar el hilo perdido. El v. 30 es implícitamente un duplicado del v. 12. Esto sugiere que un redactor sacerdotal, y no el escritor sacerdotal original, insertó la genealogía dentro de la narración.

Otra cuestión difícil se refiere a la relación de 6,1ss con el relato anterior de la vocación (3,1-4,17). Los críticos literarios advirtieron hace tiempo que 6,1ss ofrecía originalmente un relato paralelo de la vocación de Moisés y no su continuación. 6,1ss no da muestras de conocer el contenido del relato anterior de la vocación. De hecho, si hubiera habido una repulsa anterior del Faraón, no se habría utilizado el argumento *a priori* de 6,12. Además, hay una sorprendente similitud en la forma de las dos narraciones (cf. Wimmer, *o. c.*, pp. 408ss), que incluye el envío, la objeción, la respuesta divina, el signo. Todo ello confirmaría su papel paralelo. Sin embargo, no deben ignorarse las diferencias de los dos relatos. El emplazamiento de 6,1ss es Egipto y no Madián. Dios se revela por medio de una fórmula de auto-identificación y no de una teofanía.

Noth ha planteado el problema de la relación histórica entre las dos fuentes (*Exodus,* pp. 61ss). Percibe que las afinidades son tan cercanas que se puede asumir que el escritor sacerdotal conocía la narración anterior incluso en su forma literaria expandida. Su principal prueba es la referencia a Aarón (7,1ss), que tiene su paralelo en 4,13-16 y que Noth había considerado precedentemente como una expansión secundaria en la narración de J. En mi opinión, no está nada clara la posibilidad de asumir una simple relación literaria. En primer lugar, en el resto del libro del Éxodo la relación entre los elementos comunes de J y P parece darse casi siempre en el nivel oral (cf. plagas, paso del Mar Rojo, etc.). En segundo lugar, es discutible el análisis de Noth del desarrollo de la fuente primitiva (cf. cc. 3ss). Finalmente, me parece que se explica mejor la naturaleza de las similitudes y de las diferencias proponiendo una tradición oral común con un largo periodo de desarrollo independiente.

Hay otra serie de preguntas que surgió en la historia de la exégesis, pero que están relacionadas directamente con el problema de las fuentes y el de la historia de las tradiciones del texto. La cuestión es cómo hay que interpretar la afirmación de 6,3: «Me aparecí a Abraham... como El Shaddai, pero no me di a conocer a ellos bajo mi nombre de YHWH». Puesto que, en la forma actual del Pentateuco, los Patriarcas conocían el nombre de Yahwé (Gn 4,26; 15,2, etc.), la exégesis tradicional judía y cristiana asumió que la afirmación sólo podía referirse al fallido intento de los Patriarcas de comprender todos los aspectos de la naturaleza de Dios que contiene el nombre Yahwé (cf. Rashi, Ibn Ezra *contra* Saadia, Calvino, Rosenmüller, etc.).

La teoría crítica que surgió en la primera parte del siglo XIX –ya Knobel asumió su validez en 1857– supuso una fuerte ruptura con la interpretación tradicional. Estos investigadores (cf. Dillmann, Bäntsch) afirmaron que el texto de 6,2 no dice que lo desconocido sea el *significado* del nombre, sino el mismo nombre. Según esto, el escritor P tenía la idea de que la religión de Israel había ido evolucionando, y esa idea difería mucho de la de las fuentes anteriores. Dios se había revelado en etapas por

medio de nombres diferentes. Se apareció a los Patriarcas como El Shaddai, pero sólo a Moisés se dio a conocer con el nuevo nombre de Yahwé.

Esta teoría crítica siguió encontrando oposición por parte de judíos conservadores y de cristianos (cf. D. Hoffmann, *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese,* Berlín 1904; Jacob; Cassuto; E. W. Hengstenberg, *History of the Kingdom of God under the Old Testament* I, Edimburgo 1871, pp. 258ss; Deil). Sus argumentos se centran en estos aspectos: a) la fórmula «Yo soy Yahwé» nunca se usa como mera autoidentificación de una persona hasta entonces desconocida; b) el verbo *nôda'tî* no denota comunicación de información, sino revelación del carácter de uno mismo; c) Ez 20,5ss, que es el comentario más antiguo a Ex 6, confirma que lo que Dios revela a través de su nombre es un aspecto de sí mismo (cf. la elaborada recapitulación de los argumentos conservadores en Jacob, *o. c.*).

Ahora bien, el objetivo de revisar la historia de la exégesis es sugerir que la investigación más reciente ha sabido afrontar el problema de modo algo distinto, que ha superado el viejo *impasse.* Por un lado, Zimmerli, con su análisis de la fórmula «yo soy Yahwé» (*o. c.*), ha demostrado el antiguo trasfondo litúrgico de esta fórmula tradicional de autorrevelación. Además, los frecuentes paralelos de autopresentación del Medio Oriente Antiguo (cf. Greenberg) confirman su función como una forma solemne de hablar, que realza la autoridad del que pronuncia el nombre. Hasta aquí se justifica ampliamente la oposición conservadora a entender la fórmula como simple dar a conocer el nombre de Yahwé hasta entonces desconocido. Más aún, si se toma en serio el contexto del pasaje, es claro que el punto central no es la revelación de un nombre nuevo. De hecho, el v. 3 aparece casi como un paréntesis. El énfasis está más bien en la revelación del carácter de Dios en el nombre de Yahwé, que afirma la promesa anterior a los patriarcas (Lohfink). La revelación del nombre de Yahwé es, al mismo tiempo, una revelación de su poder y autoridad. En este sentido, no se puede negar que Dios, al dar su nombre, manifiesta un aspecto de sí mismo.

Pero, por otra parte, la interpretación tradicional se equivocaba al tratar de evitar algo que el texto dice claramente: a Moisés se le comunica un nombre nuevo. El hecho de que el escritor P reconoce una historia de revelación utilizando diferentes nombres divinos es un dato esencial del texto. Este contraste explícito de la actuación de Dios con los patriarcas y con Moisés separa a Ex 6 de Ez 20, que no hace referencia a los patriarcas, sino que combina la revelación del nombre con el don de la ley. Además, la interpretación tradicional (para la que Dios, al dar su nombre, sólo revela un aspecto de sí mismo) no hace justicia a la idea principal del texto, que consiste en afirmar la continuidad entre los diferentes periodos de la historia de la revelación de Dios. La revelación del nombre de Yahwé sirve para confirmar la promesa divina de la tierra hecha a los patriarcas por

medio de una alianza que ahora Él lleva a plenitud, liberándolos de la opresión egipcia y conduciéndolos a la tierra.

Ex 6,3 ha jugado un papel importante en la historia de la exégesis crítica moderna, porque parecía abordar la cuestión histórica y de historia de las religiones relativa a la forma de culto religioso de los patriarcas. Pero, aunque este texto proporciona algunos datos sobre la cuestión histórica, hasta el punto de distinguir cuidadosamente las edades patriarcal y mosaica, esta cuestión, en su forma moderna, es obviamente extraña a la perspectiva del autor bíblico y sobrepasa el ámbito de un comentario (sobre la literatura secundaria del tema «Dios de los Padres», cf. c. 3).

Finalmente, ¿qué se puede decir sobre la redacción de este pasaje en su forma actual? Hemos indicado anteriormente que 6,1ss era el relato de vocación de la fuente P, paralelo al más antiguo de JE en 3,1ss. Sin embargo, en la actual narración del Éxodo, el pasaje posee otra función. Ya Dillmann había observado que el objetivo del pasaje era confirmar una promesa anterior, y que ahora se consideraba como continuación, no como paralelo, de la vocación en Madián. Dado que el escritor sacerdotal concede un gran peso a la alianza hecha entre El Shaddai y Abraham en Gn 17, este relato original de vocación podía servir ahora para confirmar Ex 3,1ss, sin mayores cambios redaccionales.

3. *Contexto del Antiguo Testamento*

6,2-13. La sección precedente ha terminado con la dura repulsa del Faraón, en respuesta al intento de Moisés de conseguir un permiso para el pueblo. Dios ha respondido a la queja de Moisés afirmando que en breve juzgará al Faraón. 6,2 introduce una nueva respuesta de Dios. Leída en el contexto de la narración, se refiere a una de las quejas de Moisés: «tú no has librado a tu pueblo» (5,23). Lo hace, no justificando su acción, sino por medio de una nueva revelación de la naturaleza del Dios de la alianza.

El uso repetido de la frase «Yo soy Yahwé» (vv. 2, 6, 7, 8) demuestra, de entrada, su importancia para todo el pasaje. Es la fórmula básica por medio de la cual Dios se identifica a sí mismo en un acto de autorrevelación. No informa únicamente a Moisés de su nombre, sino que, al anunciar su nombre, da a conocer su carácter esencial. De hecho, como ha señalado Zimmerli, todo el poder de redención de Dios está incluido en el nombre divino. Ez 20,5 habla de la revelación del nombre como un solemne juramento que Dios juró, comprometiéndose a sí mismo con Israel como Dios.

El contenido del nombre divino que se revela a Moisés se explica haciendo referencia a la historia de la revelación de Dios. Por encima de todo, Yahwé se identifica a sí mismo como el mismísimo Dios que se dio a conocer a los Padres. La referencia a la autorrevelación de Dios como El

Shaddai recuerda inmediatamente Gn 17,1ss y la alianza entre Abraham y Dios. El v. 4 continúa haciendo explícita la referencia a la alianza que contenía la promesa de la tierra. Lo que ahora confirma Dios es la validez de esta promesa. Sin embargo, la revelación del nombre de Yahwé a Moisés aparece al mismo tiempo en fuerte contraste con la revelación a los patriarcas. A pesar de que es el mismo Dios de la alianza, aparece un elemento decididamente nuevo en la historia: «no les di a conocer mi nombre: Yahwé». Los patriarcas conocieron a Dios como El Shaddai. Les había prometido una tierra cuando todavía sólo eran residentes. Ahora Dios se autorrevela a Moisés como Yahwé, que se acuerda de su alianza y está decidido a cumplir plenamente su promesa.

Investigadores modernos del Antiguo Testamento han centrado su interés en la revelación de los diferentes nombres, porque permitía adentrarse en la historia de la religión de Israel. Sin embargo, para el escritor bíblico, la revelación de diferentes nombres es importante porque da a conocer el carácter de Dios. Había establecido una alianza con los patriarcas como El Shaddai, pero no habían experimentado la realización de la promesa. Por eso, Moisés se ha quejado de que Dios no ha hecho nada. Ahora Dios se revela a sí mismo a través de su nombre como el Dios que cumple su promesa y redime a Israel de Egipto.

El mensaje que Moisés debe transmitir a Israel comienza y termina con la proclamación del nombre: Yo soy Yahwé. El contenido del mensaje enmarcado por esta fórmula de autoidentificación es únicamente una explicación del nombre y contiene la esencia de la intención de Dios respecto a Israel. En primer lugar, hay una promesa de liberación: «os rescataré con brazo extendido». En segundo lugar, por medio de una alianza Israel es adoptado como pueblo de Dios: «os adoptaré como pueblo mío y seré vuestro Dios». En tercer lugar, se hace entrega de la tierra que fue prometida a los Padres: «os la daré en posesión». El nombre de Yahwé garantiza que la realidad de Dios está detrás de la promesa y que la cumplirá.

Sin embargo, el relato pone inmediatamente de relieve el contraste entre la promesa y la situación actual indicando la reacción del pueblo al mensaje de Moisés. Éste había anunciado: «Sabréis que yo soy Yahwé» (v. 7). Pero cuando Moisés habló, el pueblo no escuchó. A causa del infortunio actual, no tiene tiempo para escuchar las palabras de Moisés ni el futuro anunciado por Dios. El efecto de su incredulidad se contagió. (Aquí recoge el escritor el motivo tradicional del relato de vocación.) El propio Moisés se resiste a la orden de hablar al Faraón. «Si los israelitas no me escuchan, ¿cómo me escuchará el Faraón a mí, que soy tan torpe de palabra?» Esta misma objeción provocó una larga respuesta en un momento anterior del relato (4,10ss), y llevó finalmente al nombramiento de Aarón. Esta vez, en cambio, el escritor concluye bruscamente la discusión para dejar espacio a una genealogía; sólo cuando la termina, retoma los hilos de la objeción de Moisés.

6,14-27. La introducción de la genealogía en este momento del relato resulta una nota discordante a los oídos de un lector moderno. Parece una interrupción inesperada. Sin embargo, para el antiguo escritor sacerdotal la genealogía no tiene nada de interpolación superflua. Proporciona el marco histórico de los protagonistas del relato y, en la fuente P, cumple un papel paralelo al relato del nacimiento de Moisés y de sus primeros años en la fuente J. Al situar a Moisés y a Aarón en su orden genealógico el autor ofrece su verdadero significado histórico, lo cual significa que, para él, la «historia» está determinada por la marcha continua de las instituciones y de los oficios del pueblo de la alianza. Cuando presenta la genealogía, el escritor no manifiesta ninguna duda respecto al objetivo perseguido. En los vv. 26ss establece una transición explícita de su genealogía a la narración del Éxodo. En primer lugar, conecta con la genealogía a Aarón y a Moisés –el orden es significativo–: «éstos son los mismos hombres» cuyo linaje acaba de trazar. Después designa su misión en términos de esta doble función: recibieron el mensaje de Dios y se lo transmitieron al Faraón.

Deben tenerse en cuenta algunas cosas con respecto a los detalles de la genealogía. Su forma demuestra que tiene un origen mixto. Esto significa que el escritor no ha creado la genealogía *de novo*, sino que ha unido diversas formas de la tradición para lograr su objetivo. Por tanto, aunque centra su interés en Leví, el tercer hijo de Jacob, no empieza con él, sino que sigue el orden tradicional de las doce tribus, comenzando por el hijo mayor (Gn 49,3ss). Como trasfondo del material se usa la forma más simple: «Lista de los cabezas de familia...», pero cuando se expone el tronco levítico (20ss) se emplea una forma más detallada, que incluye la mujer y la edad. Hay también una introducción y conclusión completas al tronco levítico (vv. 19-25).

Una vez más, la selección del material es muy grande. A veces, el principio de selección no queda claro; por ejemplo, ¿por qué de los cuatro hijos de Quehat sólo se deja incompleto el linaje de Hebrón? Sin embargo, es obvia la preocupación fundamental por establecer el linaje levítico de Aarón y Moisés. De los tres hijos de Leví sólo el linaje de Quehat se traza con más de una generación; y de los cuatro hijos de Quehat sólo se traza el linaje de Amrán hasta la tercera generación. Se traza el linaje de Aarón desde Eleazar a Fineés, probablemente por la importancia tardía de ambos; no se menciona, en cambio, a los hijos de Moisés (Jue 18,30). El principio de selección también resulta claro si se compara esta lista con otras genealogías del Antiguo Testamento. Así, por ejemplo, según Ex 6, Aarón y Moisés pertenecen a la cuarta generación después de Jacob; en cambio, según las listas de Rut 4,18-20 y 1 Cr 2,4-10, se diría que la mujer de Aarón, Isabel, la hija de Aminadab, perteneció a la sexta generación. No es del todo claro, por ejemplo, por qué se trazan con tanto detalle los linajes de Yishar y Uziel; quizás para situar a hombres importantes, que eran contemporáneos de Aarón y Moisés.

Las genealogías presentan otro problema adicional. Según Ex 6, el periodo de cautividad en Egipto se extendió a cuatro generaciones (cf. 1,2) –Leví, Quehat, Amrán, Aarón– y se indican las edades de cada uno. En otros casos, la estancia de Israel en Egipto es de 430 años (12,40). ¿Cómo se relacionan estas dos cantidades? Se han propuesto diversas soluciones. Una es considerar los 430 años como una cifra redonda. Otros afirman que las edades de los cuatro hombres son artificiales y que son variaciones simbólicas del número siete (Heinisch). Más recientemente, Cassuto ha afirmado con ingenuidad y erudición que las cifras están basadas en el sistema sexagesimal, y que uno de los objetivos de Ex 6 era reconciliar estas dos tradiciones sobre la duración de la estancia en Egipto. A pesar de que sus afirmaciones son de interés, hay ya bastante lío de cifras como para intentar armonizarlas.

6,28-7,7. La genealogía había interrumpido la narración en el v. 12. Con el fin de retomar el hilo de la misma, y siguiendo una práctica común del Antiguo Testamento, el autor, antes de continuar con la narración, recapitula parte de su historia (28ss). En el relato de vocación anterior, el nombramiento de Aarón como portavoz reflejaba la exasperación de Dios con Moisés. En este relato no hay signo de irritación en la elección de Aarón, a pesar de que se describen del mismo modo los papeles de los dos hermanos. Moisés se convierte en «un dios para el Faraón», es decir, está llamado a actuar con autoridad divina delante del Faraón, y, al igual que Dios, a dar a conocer la palabra de Éste a través de su profeta. Aarón es nombrado mediador del mensaje; su descripción ofrece una interesante visión del modo hebreo de comprender la función profética.

La siguiente palabra de Dios subraya su intención respecto a Faraón, y sirve como introducción a la historia de las plagas. Moisés va a pedir la liberación de Israel. No se sugiere una tregua temporal. Dios endurecerá el corazón del Faraón y éste se le opondrá. Como resultado, Dios multiplicará sus signos y prodigios en el país de Egipto y librará a Israel, manifestando abiertamente su juicio. En la siguiente sección se discuten con amplitud todas las implicaciones de esta teología, pero es claro que este autor bíblico ofrece una reflexión muy sofisticada sobre la teología de las plagas. Central en su comprensión es el hecho de que, a través de las plagas, los egipcios sabrán que «yo soy Yahwé». La misma fórmula que en 6,1 resume el propósito de Dios de revelarse a Israel, se usa ahora para presentar su plan sobre Egipto. Puesto que toda la historia de redención está incluida en la gran autorrevelación de Dios, el autor puede aplicar la misma fórmula a las diversas manifestaciones divinas de poder y autoridad.

Esta sección concluye con una nota sobre la edad de Moisés y Aarón. Moisés tenía 80 años; Aarón, tres años más. En el relato actual, dicha nota sirve para recordar cuánto tiempo ha pasado desde la aflicción de Israel en Egipto. También puede servir para demostrar que Moisés ya está maduro para el trabajo que va a emprender.

Notas

6,2 Sobre la fórmula «Yo soy Yahwé», cf. los dos artículos de Zimmerli (*o. c.*) y Elliger (*o. c.*).

6,3 «me aparecí». N. Lohfink (*o. c.*, pp. 2ss) ofrece un estudio de esta palabra en la teología sacerdotal. Cf. también F. Schnutenhaus, «Das Kommen und Erscheinen Gottes im AT», *ZAW* 76, 1964, pp. 1ss. Cf. nota sobre Ex 3,2.

6,4 «establecí mi alianza». Un estudio clásico de la terminología de alianza es: Eichrodt, *Teología del AT* I, pp. 33ss. Dicho trabajo debería ser completado por estos estudios más recientes de A. Jepsen, «Berith», *Verbannung und Heimkehr. Festschrift W. Rudolph,* Tubinga 1961, pp. 161ss; E. Kutsch, «Der Begriff *b^erît* in vordeuteronomischer Zeit», *Das Ferne und Nahe Wort,* Berlín 1967, pp. 132ss; G. Fohrer, *Studien zur altt. Theologie und Geschichte,* BZAW 115, 1959, pp. 84ss; L. Perlitt, *Bundestheologie im AT,* WMANT 36, 1969; M. Weinfeld, «Berit», *TWAT* I, pp. 782-808.

6,5 «recordaré mi alianza». Cf. W. Schottroff, «*Gedenken*», pp. 202ss.

6,7 Sobre esta expresión, cf. R. Smend, *Die Bundesformel,* Zúrich 1963.

6,14ss Sobre toda la cuestión de las genealogías del Antiguo Testamento dentro del contexto del Medio Oriente Antiguo, cf. Robert R. Wilson, *Genealogy and History in the Old Testament* (tesis Yale, 1972). El primitivo método de las fuentes está representado por Colenso, *The Pentateuch and the Book of Joshua* I, Londres 1862, pp. 96ss.

7,3 Sobre el signo, cf. C. Keller, *Das Wort OTH,* Basilea 1946.

4. *Reflexión teológica*

La teología de la vocación de Moisés se ha tratado anteriormente en conexión con Ex 3. También hemos desarrollado en la sección anterior (p. 128) que el relato sacerdotal de la vocación se entendía como continuación de la primera llamada.

Puede que el principal significado teológico de Ex 6 en el contexto del canon sea la manera tan teocéntrica en que el autor bíblico comprende el éxodo. Aunque la forma del relato de vocación está aún presente en el c. 6, se ha reducido al mínimo el interés por el modo en que Dios se aparece o la reacción humana a la teofanía. Todo el peso recae sobre la autorrevelación de Dios en un acto majestuoso de autoidentificación: yo soy Yahwé. Aunque hay una historia de revelación que incluye un pasado y un futuro, el interés teocéntrico en la iniciativa divina de darse a conocer tiende a incluir los diversos tiempos en el único gran acto de revelación. Conocer el nombre de Dios es conocer su intención con respecto a toda la humanidad, desde el comienzo hasta el final. Ezequiel prosigue esta misma línea de pensamiento de manera más consistente cuando ve que toda la intervención divina dentro de la historia humana surge de su preocupación por su nombre (20,9). Testimoniando que nada de la historia humana posee la gloria que pertenece sólo a Dios, el autor reduce al Faraón a un mero instrumento en manos de Dios. Por su parte, Israel, lejos

de ser considerado un compañero del plan de Dios, es juzgado por su constante desobediencia y lealtad a los ídolos de Egipto (Ez 20,8).

En el Nuevo Testamento, algunos autores desarrollan aspectos de esta parte de la teología del Antiguo Testamento. No es casualidad que Pablo recoja el tema del papel del Faraón en el éxodo (Rom 9,14ss) para confirmar su argumento de la absoluta libertad de Dios al llevar adelante su plan para Israel y las naciones. Sin embargo, es probablemente el evangelio de Juan el que elabora más a fondo la teología de Ex 6, cuando ve toda la historia de Israel centrada en el gran acto de autorrevelación de Jesucristo. Juan no tiene un concepto de «Historia de la salvación» al modo de Heb 1,1, pero comprende la encarnación como un acontecimiento que incluye el pasado y el presente. En el mismísimo Cristo, Dios se dio a conocer en su gloria a Abraham (8,58), a Isaías (12,41), a sus discípulos (1,14) como la verdadera luz del mundo, que da la vida por medio de su nombre (20,31).

VII. LAS PLAGAS DE EGIPTO (7,8-11,10)

M. Buber, *Moses*, 1946, pp. 60ss; **G. M. Camps**, «Midraš sobre la historia de las plagas (Ex 7-11)», *Misc. Biblica B. Ubach*, Montserrat 1953, pp. 97-113; **G. W. Coats**, «The Traditio-Historical Character of the Reed Sea Motif», *VT* 17, 1967, pp. 253-65; **F. Dumermuth**, «Folkloristisches in der Erzählung von den ägyptischen Plagen», *ZAW* 76, 1964, pp. 323ss; **H. Eising**, «Die Ägyptischen Plagen», *Lex Tua Veritas, Festschrift für H. Junker*, Trier 1961, pp. 75-87; **G. Fohrer**, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, 1964, pp. 60ss; **W. Fuss**, *Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus* 3-17, Berlín 1972; **E. Galbiati**, *La Struttura letteraria dell' Esodo*, 1956, pp. 111-33; **M. Greenberg**, «The Thematic Unity of Exodus III-XI», *Fourth World Congress of Jewish Studies* I, Jerusalén 1967, pp. 151-4; *Understanding Exodus*, 1969, pp. 151-92; **H. Gressmann**, *Mose und seine Zeit*, 1913, pp. 66ss; **G. Hort**, «The Plagues of Egypt», *ZAW* 69, 1957, pp. 84-103; ib. 70, 1958, pp. 48-59; **B. Jacob**, «Gott und Pharao», *MGWJ* 68, 1924, pp. 118ss, 202ss, 268ss; **C. A. Keller**, *Das Wort OTH*, Basilea 1946, pp. 28ss; **S. E. Loewenstamm**, *The Tradition of the Exodus in its Development* (en hebreo), Jerusalén 1965, pp. 25ss; «The Number of Plagues in Ps.105», *Biblica* 52, 1971, pp. 34-8; **B. Margules**, «The Plague Tradition in Ps.105», *Biblica* 50, 1969, pp. 491-6; **D. McCarthy**, «Moses' Dealings with Pharaoh: Ex.7:8-10.27», *CBQ* 27, 1965, pp. 336-47; «Plagues and Sea of Reeds: Exodus 5-14», *JBL* 85, 1966, pp. 137ss; **M. Noth**, *Überlierungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, pp. 70ss; **J. Plastaras**, *The God of Exodus*, 1966, pp. 117ss; **J. Schildenberger**, «Psalm 78(77) und die Pentateuchquellen», *Lex Tua Veritas. Festschrift H. Junker*, Trier 1961, pp. 231-56; C. A. Simpson, *The Early Traditions of Israel*, Oxford 1948, pp. 170-81; **F. V. Winnett**, *The Mosaic Tradition*, 1949, pp. 3ss.

[8]El Señor dijo a Moisés y a Aarón:

[9]–Cuando os diga el Faraón que hagáis algún prodigio, le dirás a Aarón que agarre su bastón y lo tire delante del Faraón, y se convertirá en una culebra.

[10]Moisés y Aarón se presentaron al Faraón e hicieron lo que el Señor les ha-
bía mandado. Aarón tiró el bastón delante del Faraón y de sus ministros, y se
convirtió en una culebra. [11]El Faraón llamó a sus sabios y a sus hechiceros, y los
magos de Egipto hicieron lo mismo con sus encantamientos: [12]cada uno tiró su
bastón, y se convirtieron en culebras, pero el bastón de Aarón se tragó los otros
bastones. [13]Y el Faraón se puso terco y no les hizo caso, como había anunciado
el Señor.

[14]El Señor dijo a Moisés:

–El Faraón se ha puesto terco y se niega a dejar marchar al pueblo. [15]Acu-
de mañana al Faraón, cuando salga al río, y espéralo a la orilla del Nilo, lle-
vando contigo el bastón que se convirtió en serpiente. [16]Y dile: El Señor, Dios
de los hebreos, me ha enviado a ti con este encargo: deja salir a mi pueblo para
que me rinda culto en el desierto; hasta ahora no me has hecho caso. [17]Ahora
dice el Señor: Con esto sabrás que yo soy el Señor: con el bastón que llevo en
la mano golpearé el agua del Nilo, y se convertirá en sangre; [18]los peces del Nilo
morirán, el río apestará y los egipcios no podrán beber agua del Nilo.

[19]El Señor dijo a Moisés:

–Dile a Aarón: Agarra tu bastón, extiende la mano sobre las aguas de Egipto: ríos, canales, estanques y aljibes, y el agua se convertirá en sangre. Y habrá sangre por todo Egipto: en las vasijas de madera y en las de piedra.

[20]Moisés y Aarón hicieron lo que el Señor les mandaba. Levantó el bastón
y golpeó el agua del Nilo a la vista del Faraón y de su corte. Toda el agua del
Nilo se convirtió en sangre. [21]Los peces del Nilo murieron, el Nilo apestaba y
los egipcios no podían beber agua, y hubo sangre por todo el país de Egipto.
[22]Los magos de Egipto hicieron lo mismo con sus encantamientos, de modo
que el Faraón se empeñó en no hacer caso, como lo había anunciado el Señor.
[23]El Faraón se volvió a palacio, pero no aprendió la lección. [24]Los egipcios
cavaban a los lados del Nilo buscando agua de beber, pues no podían beber el
agua del Nilo.
[25]Siete días pasaron desde que el Señor golpeó el Nilo.
[26]El Señor dijo a Moisés:
–Preséntate al Faraón, y dile: Así dice el Señor: deja marchar a mi pueblo
para que me rinda culto. [27]Si tú te niegas a dejarlo marchar, yo infestaré todo
tu territorio de ranas; [28]bullirá el Nilo de ranas que subirán, se meterán en tu
palacio, por habitaciones y alcobas y hasta tu cama; lo mismo pasará en casa de
tus ministros y de tu pueblo, en hornos y artesas. [29]Las ranas os acosarán a ti, a
tu corte, a tu pueblo.
8 [1]El Señor dijo a Moisés:
–Dile a Aarón: Extiende la mano con el bastón sobre ríos, canales y estanques, y haz salir ranas por todo el territorio egipcio.
[2]Aarón extendió la mano sobre las aguas de Egipto e hizo salir ranas que
infestaron todo el territorio egipcio. [3]Pero lo mismo hicieron los magos con sus
encantamientos: hicieron salir ranas por todo el territorio egipcio.
[4]El Faraón llamó a Moisés y a Aarón, y les pidió:
–Rezad al Señor para que aleje las ranas de mí y de mi pueblo, y dejaré marchar al pueblo para que ofrezca sacrificios al Señor.
[5]Moisés respondió al Faraón:
–Dígnate indicarme cuándo he de rezar por ti, por tu corte y por tu pueblo, para que se acaben las ranas en tu palacio y queden sólo en el Nilo.
[6]Respondió:
–Mañana.
Dijo Moisés:
–Así se hará, para que sepas que no hay otro como el Señor, nuestro Dios.
[7]Las ranas se alejarán de ti, de tu palacio, de tu corte y de tu pueblo, y quedarán sólo en el Nilo.
[8]Moisés y Aarón salieron del palacio del Faraón. Moisés suplicó al Señor a
propósito de las ranas que había traído sobre el Faraón. [9]El Señor cumplió lo
que pedía Moisés: las ranas fueron muriendo en casas, patios, campos, [10]y las
reunían en montones, de modo que todo el país apestaba. [11]Viendo el Faraón
que le daban respiro, se puso terco y no les hizo caso, como lo había anunciado el Señor.
[12]Dijo el Señor a Moisés:
–Dile a Aarón: Extiende tu bastón y golpea el polvo del suelo, y se convertirá en mosquitos por todo el territorio egipcio.
[13]Así lo hicieron. Aarón extendió la mano y con el bastón golpeó el polvo
del suelo, que se convirtió en mosquitos que atacaban a hombres y animales.
Todo el polvo del suelo se convirtió en mosquitos por todo el territorio egipcio.
[14]Intentaron los magos hacer lo mismo sacando mosquitos con sus encantamientos, y no pudieron. Los mosquitos atacaban a hombres y animales.
[15]Entonces los magos dijeron al Faraón:

–Es el dedo de Dios.
Pero el Faraón se empeñó en no hacerles caso, como lo había anunciado
el Señor.
[16]Dijo el Señor a Moisés:
–Madruga mañana, preséntate al Faraón cuando sale hacia el río y dile: Así
dice el Señor: deja marchar a mi pueblo para que me rinda culto; [17]si tú no
sueltas a mi pueblo, yo soltaré moscas contra ti, contra tu corte, tu pueblo y tu
familia, se llenarán de moscas las casas de los egipcios y también los terrenos
donde viven. [18]Ese día daré trato diverso al territorio de Gosén, donde reside
mi pueblo, de modo que allí no habrá moscas; para que sepas que yo, el Señor,
estoy en el país. [19]Haré distinción entre mi pueblo y el tuyo. Mañana sucederá
este signo.
[20]El Señor lo cumplió: nubes de moscas invadieron el palacio del Faraón y
de su corte y todo el territorio egipcio, de modo que toda la tierra estaba in-
festada de moscas.
[21]El Faraón llamó a Moisés y a Aarón, y les dijo:
–Id a ofrecer sacrificios a vuestro Dios en mi territorio.
[22]Respondió Moisés:
–No nos es lícito hacerlo, porque habríamos de ofrecer en sacrificio al Se-
ñor, nuestro Dios, lo que abominan los egipcios; si inmolamos a su vista lo que
ellos abominan, nos apedrearán; [23]tenemos que hacer un viaje de tres jornadas
por el desierto para ofrecer sacrificios al Señor, nuestro Dios, como nos ha
mandado.
[24]Replicó el Faraón:
–Yo os dejaré marchar al desierto con vuestras víctimas para el Señor, vues-
tro Dios, a condición de que no os alejéis. Rezad por mí.
[25]Dijo Moisés:
–Cuando salga de tu presencia rezaré al Señor para que aleje las moscas de
ti, de tu corte y de tu pueblo mañana mismo. Pero que el Faraón no vuelva a
usar fraudes para no dejar salir al pueblo a ofrecer sacrificios al Señor.
[26]Moisés salió de la presencia del Faraón, y rezó al Señor. [27]El Señor hizo lo
que Moisés pedía: alejó las moscas del Faraón, de su corte y de su pueblo, has-
ta no quedar ni una. [28]Pero el Faraón se puso terco también esta vez y no dejó
salir al pueblo.
9 [1]El Señor dijo a Moisés:
–Preséntate al Faraón y háblale: Así dice el Señor, Dios de los hebreos: deja
salir a mi pueblo para que me rinda culto. [2]Si te niegas a dejarlos salir y sigues
reteniéndolos a la fuerza, [3]la mano del Señor se hará sentir en el ganado del
campo, caballos, asnos, camellos, vacas y ovejas con una peste maligna. [4]Pero
el Señor hará distinción entre el ganado de Israel y el egipcio, de modo que
no muera ni una res de los israelitas. [5]El Señor ha establecido un plazo: maña-
na cumplirá el Señor su palabra contra el país.
[6]El Señor cumplió su palabra al día siguiente: murió todo el ganado de los
egipcios, y del ganado de los israelitas no murió ni una res.
[7]El Faraón mandó averiguar, y del ganado de los israelitas no había muer-
to ni una res. Pero el Faraón se puso terco y no dejó salir al pueblo.
[8]El Señor dijo a Moisés y a Aarón:
–Tomad un puñado de hollín del horno y que Moisés lo avente hacia el cie-
lo a la vista del Faraón; [9]se convertirá por todo el territorio egipcio en polvo
que caerá sobre hombres y animales produciendo úlceras pustulentas en todo
el territorio egipcio.

[10]Tomaron hollín del horno, y a la vista del Faraón, Moisés lo aventó hacia
el cielo, y hombres y animales se cubrieron de úlceras y llagas.
[11]Los magos no pudieron resistir delante de Moisés, a causa de las úlceras,
que les habían salido como a todos los demás egipcios.
[12]Pero el Señor hizo que el Faraón se empeñase en no hacerles caso, como
lo había anunciado el Señor.
[13]El Señor dijo a Moisés:
–Madruga mañana, preséntate al Faraón y dile: Esto dice el Señor, Dios de
los hebreos: deja salir a mi pueblo para que me rinda culto. [14]Pues esta vez voy
a soltar todas mis plagas contra tu corazón, tu corte y tu pueblo, para que se-
pas que no hay nadie como yo en toda la tierra. [15]Podía haber soltado ya mi
mano para heriros hasta que desaparecierais. [16]Pero con este fin te he mante-
nido en tu puesto, para mostrarte mi fuerza y para que se difunda mi fama en
toda la tierra. [17]Todavía alzas tu barrera frente a mi pueblo para no dejarlo mar-
char. [18]Pues mira, mañana a estas horas haré caer un terrible pedrisco como no
lo ha habido en Egipto desde su fundación hasta hoy. [19]Ahora, pues, manda po-
ner en seguro tu ganado y lo que tienes en el campo. A los hombres y a los ani-
males que se encuentren en el campo y no se refugien en los establos, les cae-
rá encima un granizo que los matará.
[20]Los ministros del Faraón que respetaron la palabra del Señor hicieron re-
fugiarse a sus esclavos y metieron corriendo el ganado en los establos; [21]los que
no atendieron a la palabra del Señor, dejaron a sus esclavos y ganado en el
campo.
[22]El Señor dijo a Moisés:
–Extiende tu mano hacia el cielo y caerá granizo en todo el territorio egip-
cio: sobre hombres y animales y sobre la hierba del campo.
[23]Moisés extendió su bastón hacia el cielo, y el Señor lanzó truenos, grani-
zo y rayos zigzagueando hacia la tierra; el Señor hizo granizar en el territorio
egipcio. [24]Vino el granizo, con rayos que se formaban entre el granizo, un pe-
drisco grueso como no se había visto en Egipto desde que comenzó a ser na-
ción. [25]El granizo hizo destrozos en todo el territorio egipcio: hirió a todo lo
que se encontraba en el campo, hombres y animales, destrozó la hierba del
campo y tronchó los árboles silvestres. [26]Pero en territorio de Gosén, donde vi-
vían los israelitas, no cayó granizo.
[27]Entonces el Faraón mandó llamar a Moisés y a Aarón, y les dijo:
–Esta vez he obrado mal. El Señor tiene razón, y yo y mi pueblo somos cul-
pables. [28]Rezad al Señor, que ya basta de truenos y granizo, y os dejaré marchar
sin reteneros más.
[29]Moisés le contestó:
–Cuando salga de la ciudad extenderé las manos hacia el Señor, y cesarán
completamente truenos y granizo, para que sepas que toda la tierra es del Se-
ñor. [30]Aunque tú y tu corte ya sé que todavía no respetáis al Señor Dios.
[31](El lino y la cebada se perdieron, pues la cebada estaba en espiga y el
lino estaba floreciendo, [32]el trigo y el mijo no se perdieron, porque son tar-
díos.)
[33]Moisés salió del palacio y de la ciudad, y extendió las manos al Señor: ce-
saron truenos y granizo y la lluvia no azotó la tierra. [34]Viendo el Faraón que ha-
bían cesado la lluvia, el granizo y los truenos, volvió a pecar y se puso terco, él
con su corte, [35]y se empeñó en no dejar salir a los israelitas, como lo había
anunciado el Señor por medio de Moisés.
10 [1]El Señor dijo a Moisés:

–Preséntate al Faraón, porque yo lo he puesto terco a él y a su corte, para realizar en medio de ellos mis signos; [2]para que puedas contar a tus hijos y nietos cómo traté a los egipcios, y los signos que ejecuté en medio de ellos; así sabréis que yo soy el Señor.

[3]Moisés y Aarón se presentaron al Faraón y le dijeron:

–Esto dice el Señor, Dios de los hebreos: ¿Hasta cuándo te negarás a humillarte ante mí y a dejar marchar a mi pueblo para que me rinda culto? [4]Si te niegas a dejar marchar a mi pueblo, mañana enviaré la langosta a tu territorio: [5]cubrirá la superficie de la tierra, de modo que no se vea el suelo; se comerá todo el resto y residuo que se haya salvado del granizo, se comerá todas las plantas que brotan en vuestros campos; [6]llenarán tu casa, las casas de tus ministros y de todos los egipcios; algo que no vieron tus padres ni tus abuelos desde que poblaron la tierra hasta hoy.

Moisés dio media vuelta y salió de la presencia del Faraón.

[7]Los ministros del Faraón dijeron:

–¿Hasta cuándo nos estará llevando ése a la ruina? Deja marchar a esa gente para que rinda culto al Señor, su Dios. ¿No acabas de comprender que Egipto se está arruinando?

[8]Hicieron volver a Moisés y a Aarón a presencia del Faraón, y éste les dijo:

–Andad a rendir culto al Señor, vuestro Dios, indicando quiénes tienen que ir.

[9]Moisés respondió:

–Tenemos que ir con chicos y ancianos, con hijos e hijas, con ovejas y vacas, para celebrar la fiesta del Señor.

[10]Él replicó:

–El Señor os acompañe, si yo os dejo marchar con vuestros niños. Malas intenciones tenéis. [11]No; que vayan los varones a ofrecer culto al Señor; es lo que habéis pedido.

Y el Faraón los despachó.

[12]El Señor dijo a Moisés:

–Extiende tu mano sobre Egipto, haz que la langosta invada el país y se coma la hierba y cuanto se ha salvado del granizo.

[13]Moisés extendió la vara sobre Egipto. El Señor hizo soplar sobre el país un viento de levante todo el día y toda la noche; a la mañana siguiente, [14]el viento trajo la langosta, que invadió todo Egipto, y se posó por todo el territorio; langosta tan numerosa como no la hubo antes ni la habrá después. [15]Cubrió la superficie de la tierra hasta volverla negra, devoró la hierba y todos los frutos, cuanto se había salvado del granizo, y no quedó cosa verde, ni árboles ni hierba, en todo el territorio egipcio.

[16]El Faraón llamó a toda prisa a Moisés y a Aarón, y les dijo:

–He pecado contra el Señor, vuestro Dios, y contra vosotros. [17]Perdonad mi pecado esta vez, rezad al Señor, vuestro Dios, para que aleje de mí este castigo mortal.

[18]Moisés salió de su presencia, y rezó al Señor. [19]El Señor cambió la dirección del viento, que empezó a soplar con toda fuerza del poniente, y se llevó la langosta, empujándola hacia el Mar Rojo: no quedó un solo animal en todo el territorio.

[20]Pero el Señor hizo que el Faraón se empeñase en no dejar marchar a los israelitas.

[21]El Señor dijo a Moisés:

–Extiende tu mano hacia el cielo, y se extenderá sobre el territorio egipcio
una oscuridad palpable.
[22]Moisés extendió la mano hacia el cielo, y una densa oscuridad cubrió el
territorio egipcio durante tres días. [23]No se veían unos a otros ni se movieron
de su sitio durante tres días, mientras que todos los israelitas tenían luz en sus
poblados.
[24]El Faraón llamó a Moisés y a Aarón, y les dijo:
–Id a ofrecer culto al Señor; también los niños pueden ir con vosotros, pero
dejad las ovejas y las vacas.
[25]Respondió Moisés:
–Tienes que dejarnos llevar víctimas para los sacrificios que hemos de ofre-
cer al Señor nuestro. [26]También el ganado tiene que venir con nosotros, sin
quedar ni una res, pues de ello tenemos que ofrecer al Señor, nuestro Dios, y
no sabemos qué hemos de ofrecer al Señor hasta que lleguemos allá.
[27]Pero el Señor hizo que el Faraón se empeñara en no dejarlos marchar.
[28]El Faraón, pues, le dijo:
–Sal de mi presencia, y cuidado con volver a presentarte; si te vuelvo a ver,
morirás inmediatamente.
[29]Respondió Moisés:
–Lo que tú dices: no volveré a presentarme.
11 [1]El Señor dijo a Moisés:
–Todavía tengo que enviar una plaga al Faraón y a su país. Después os de-
jará marchar de aquí, es decir, os echará a todos de aquí. [2]Habla a todo el pue-
blo: que cada hombre pida a su vecino y cada mujer a su vecina utensilios de
plata y oro.
[3]El Señor hizo que el pueblo se ganase el favor de los egipcios, y también
Moisés era muy estimado en Egipto por los ministros del Faraón y por el pue-
blo.
[4]Dijo Moisés:
–Así dice el Señor: A medianoche yo haré una salida entre los egipcios;
[5]morirán todos los primogénitos de Egipto, desde el primogénito del Faraón
que se sienta en el trono hasta el primogénito de la sierva que atiende al mo-
lino, y todos los primogénitos del ganado. [6]Y se oirá un inmenso clamor por
todo Egipto como nunca lo ha habido ni lo habrá. [7]Mientras que a los israeli-
tas ni un perro les ladrará, ni a los hombres ni a las bestias; para que sepáis que
el Señor distingue entre egipcios e israelitas. [8]Entonces todos estos ministros
tuyos acudirán a mí, y postrados ante mí me pedirán: «Sal con el pueblo que
te sigue». Entonces saldré.
Y salió airado de la presencia del Faraón.
[9]Así pues, el Señor dijo a Moisés:
–El Faraón no os hará caso, y así se multiplicarán mis prodigios en Egipto.
[10]Y Moisés y Aarón hicieron todos estos prodigios en presencia del Faraón;
pero el Señor hizo que el Faraón se empeñara en no dejar marchar a los israe-
litas de su territorio.

1. *Notas textuales y filológicas*

7,9 *tannîn,* «serpiente». En Gn 1,21 (cf. Is 27,1; Sal 74,13) el término se refiere a un monstruo marino; pero en Ex 7,9; 10,12 se menciona únicamente una ser-

piente (cf. Dt 32,33), paralela a *nāḥāš* de Ex 4,3; 7,15 en la fuente más antigua. LXX podría haber añadido más confusión interpretándolo como δράκων = dragón.

7,11 *ḥarṭummîm*, «magos». La mayoría de los egiptólogos son del parecer de B. Couroyer, *RB* 63, 1956, p. 487, y derivan la palabra del egipcio *ḥr-tp* = «el jefe de los sacerdotes», que en asirio es *ḫarṭibi*. Más recientemente, también concuerda con ellos D. B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, Leiden 1970, pp. 203s. Sin embargo, algunos egiptólogos no están convencidos de dicha derivación (cf. T. O. Lambdin, *JAOS* 73, 1953, pp. 150-1; J. Vergote, *Joseph en Egypte*, Lovaina 1959, pp. 80ss).

7,13 Sobre el vocabulario del «endurecimiento», cf. el excurso con su bibliografía.

7,17 El problema del cambio de argumento del discurso divino (de Yahwé a Moisés) radica en la naturaleza del material, y no puede ser evitado por medio de una puntuación artificial, tal y como lo hace NEB. Sobre el uso de *b'zō't*, cf. el paralelo de 1 Sm 11,2.

7,18 Es característico del texto samaritano de la historia de las plagas expandir el texto, con el fin de referir la proclamación de un discurso divino al Faraón, a quien solamente se mandaba en el TM. De ese modo, 7,18b presenta la ejecución de la orden de 7,16. Cf. 8,19; 9,19; 10,2.

7,19 Cf. T. Meek, «Result and Purpose Clauses in Hebrew», *JQR* XLVI, 1955, pp. 40s.

7,20 En hebreo es ambiguo el tema del ataque y ha sido largamente debatido por los comentaristas judíos clásicos (cf. Targum de Jerusalén, Rashi). El contexto más amplio apunta probablemente a Moisés; sin embargo, la prueba no es decisiva. Cf. 8,13.

7,25 No está claro si el v. 25 forma parte del relato precedente (AV, NEB) o del que sigue (RSV, NJPS, NAB). Me inclino a pensar que la primera opinión tiene una base crítico-formal más fuerte. [NBE se inclina por la segunda: «A los siete días de haber golpeado el Nilo, el Señor dijo a Moisés».]

7,29 El hebreo lee *'am* con preposición, mientras que LXX lo construye como genitivo, cosa que parece preferible.

8,5 *hitpāer 'ālay*. La expresión ya causó dificultades a las versiones. LXX ofrece τάξαι πρός μέ «nombra en mi lugar». El Targum Ónqelos parafrasea: «Glorifícate tú mismo a causa de mí». Esta interpretación aparece en NJPS: «puedes triunfar sobre mí». Rashi cita como paralelo más cercano Ez 35,13; sin embargo, cf. también Jue 7,2 e Is 10,15. RSV la considera una fórmula de cortesía que ha perdido su sentido literal originario. Esta conclusión no me parece acertada por estas dos razones: a) los datos filológicos apoyan claramente el significado de «lograr una ventaja respecto a una persona», mientras que no hay datos filológicos claros de que sea únicamente una fórmula de cortesía; b) el contexto, particularmente la respuesta de Moisés en el v. 6, exige mucho más contenido que lo que da una convención formal (cf. exégesis). Véase también la discusión en C. Rabin, *Scripta Hieros.* 8, 1961, p. 397.

8,8 El problema sintáctico radica en el antecedente de la última final. Dillmann relaciona las palabras con la promesa de eliminar las ranas y traduce: «tal y como había acordado con el Faraón». La otra interpretación, que relaciona las palabras con el sustantivo, aunque un poco redundante en el contenido, posee un mejor soporte gramatical: «que había traído sobre el Faraón». Ésta es preferible. [NBE coincide con Dillmann: «como había convenido con el Faraón».]

8,9 La preposición *min* tiene aquí sentido de separación (Brockelmann, *Syntax*, § 111e), y no debería traducirse por «en» (NEB). También en el v. 5 se requiere el sentido de separación. [NBE traduce «en» ya que en castellano resulta absurdo e incomprensible decir que «las ranas mueren *de* las casas...»]

8,13 Es discutida la forma de *kinnām*. Dillmann sugirió que era un colectivo femenino, construido por los masoretas, debido al verbo *tᵉhî*. Bauer-Leander (*Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, La Haya 1922, § 61k', p. 504) sigue esta misma dirección (cf. *G-K* § 85t). La palabra aparece muy de vez en cuando en el AT (Sal 105,31; Is 51,6 [?]), y su significado no está del todo claro. El significado de «mosquitos» aparece en LXX, Filón y Orígenes, mientras que la Pesita y el Targum Ónqelos utilizan «piojo». [NEB, «gusanos».] Los comentarios más modernos prefieren «mosquitos», pero no por razones filológicas. Algunos afirman que es un paralelo a las moscas de la cuarta plaga (Noth). Otros piensan que los mosquitos son más característicos de Egipto. No hay datos decisivos.

8,15 Sobre la expresión «dedo de Dios», cf. B. Couroyer, «Le Doigt de Dieu», *RB* 63, 1956, pp. 481-495. Defiende que es una fórmula técnica de magia en Egipto. Sin embargo, sus paralelos no son del todo convincentes. La opinión más antigua propone entender la expresión como un caso de sinécdoque, relacionándola con el poder divino de sus manos.

8,17 *'ārōb*, «moscas». La literatura rabínica la ha tomado de la raíz homónima «mezclar» y ha comprendido el nombre como una «mezcla de animales salvajes». Sin embargo, se supone que es un insecto. Lo difícil es concretar la variedad exacta de mosca que se supone. Cf. G. Hort, *o. c.*, p. 99.

8,19 *pᵉdut*, ¿«distinción»? El significado es difícil. Parece que podría derivar de la raíz *pdh* y significar «redención», como en Sal 111,9; 130,7. Pero este significado no encaja en el contexto y LXX lo traduce por διαστολή. Por eso se han propuesto diversas enmiendas; sin embargo, el problema sigue pendiente. Cf. el tratamiento reciente de A. A. Macintosh en *VT* 21, 1971, pp. 548ss.

8,22 F. Nötscher, «Zum emphatischen Lamed», *VT* 3, 1953, pp. 372-80, ha sugerido que se considere *lō'* como enfático, y propone traducir por «ciertamente los egipcios nos apedrearán». Esta interpretación es posible aunque no convincente.

8,25 *hātēl*. Una palabra árabe afín posee la connotación de «actuar coquetamente». El texto hebreo significa «jugar con una persona» de manera poco seria.

9,3 G. S. Ogden, «Notes on the use of *hwhj* in Ex. ix:3», *VT* 17, 1967, pp. 483s, ha señalado que el participio de *hyh* aparece una sola vez en el AT. Ciertamente, se esperaría el imperfecto o una oración nominal sin cópula. Odgen atribuye su uso aquí al intento de adaptarse a un modelo más amplio de la narración que usa frecuentemente el participio (7,17.27; 9,3; 10,4).

9,7 *yišlaḥ*, «enviar», se usa aquí de manera elíptica como «enviar a investigar».

9,9 «úlceras pustulentas». El nombre *šᵉḥîn* posee un significado árabe afín: «estar hirviendo». Puede estar implícita en el hollín que se toma del horno la idea de calor. No es clara la naturaleza exacta de la erupción, ni tampoco si se considera una enfermedad específica (cf. 2 Re 20,7; Dt 28,35; Lv 13,18). Sobre el intento de identificar científicamente la enfermedad, cf. G. Hort, *o. c.*, pp. 101ss. [NBE: «úlceras y llagas».]

9,14 «contra tu corazón». S. R. Driver sugiere que se enmiende el texto, cambiando una letra y leyendo *'ēlleh bekā*, «contra ti mismo». Pero el TM es suficientemente claro (cf. Dillmann). [NBE sigue a Driver.]

9,18 Cf. B. Couroyer, «Un égyptianisme biblique; "depuis la fondation de l'Égypte"», *RB* 67, 1960, pp. 42ss.

9,28 D. Winton Thomas, *VT* 3, 1953, p. 210, considera *qōlōt 'ᵉlōhîm* como un superlativo: «truenos fortísimos».

9,30 Fuera de Gn 2 no es frecuente en el AT la expresión «Yahwé Elohim»; pero no es seguro que se pretenda en este caso una connotación especial.

10,6 Sobre la expresión *'ad hayyôm hazzeh,* «hasta este día», cf. Childs, *JBL* 82, 1963, pp. 279ss.

10,10 En mi opinión, NEB malinterpreta la expresión sarcástica utilizada por el Faraón: «así que muy bien... y que el Señor esté con vosotros». Cf. más bien NAB: «que el Señor te ayude si...»

10,12 LXX presenta un texto considerablemente más largo, que puede ser original.

10,15 «hasta volverla negra». La gráfica imagen hebrea es correcta, y no debería corregirse basándose en LXX. [NBE sigue a LXX: «Cubrió la superficie, destrozó las tierras...»]

10,21 No hay razón suficiente para proponer una corrupción del texto (como hace *BH*[3]). El Targum Ónqelos puede haberse equivocado al considerar como paralelo Job 5,14.

11,1 La propuesta de leer *kešilleḥû kallāh,* «como se envía a una novia», fue sugerida por vez primera por J. Coppens, *ETL* 23, 1947, pp. 178ss, y aceptada por J. Morgenstern, *JBL* 69, 1949, pp. 1ss, y D. Daube, *Studies in Biblical Law,* Cambridge y Nueva York 1947, y NEB. La enmienda no es muy verosímil y conduce a una deformación del texto.

11,2 *š'l* «pedir». Sobre el modo de tratar el verbo, cf. el excurso sobre «El despojo de los egipcios» (pp. 182ss).

11,3 El Pentateuco Samaritano cambia enormemente el texto, tanto en lo relativo a la persona como al orden, y, con el intento de suavizar la narración, añade secciones de Ex 12,35; 4,22.

11,7 Para una discusión de la expresión hebrea, cf. F. C. Fensham, *VT* 16, 1966, pp. 504s.

2. *Problemas de las fuentes, de las formas y de la historia de las tradiciones*

A) Fuentes y formas

Durante mucho tiempo se ha considerado el relato de las plagas como una sección espléndida para demostrar el papel de las fuentes. Sin embargo, ha habido en los últimos años una tendencia progresiva de determinados círculos que rebaja su importancia e incluso su presencia. El ataque utiliza dos argumentos. En primer lugar, se subrayan algunas dificultades en relación con la coherencia interna de las fuentes. En segundo lugar, y esto es más importante, se afirma que la interpretación exacta del relato de las plagas revela una estructura clara y unificada (cf. B. Jacob, *o. c.*; Winnett, *o. c.*, pp. 3ss; Cassuto, *Exodus,* pp. 92ss; Loewenstamm, *Tradition,* pp. 76ss).

La dificultad de este enfoque radica en que la descripción de esa «estructura clara y unificada» nunca es la misma. Compárense, por ejemplo, los análisis de Cassuto, Winnett y McCarthy. Además, incluso cuando se demuestra de forma convincente la existencia de ciertos esquemas, las observaciones raras veces afectan directamente el tema de las fuentes. Se ocupan, más bien, de la redacción final. Por tanto, aun reconociendo la necesidad de examinar la forma final del pasaje, no pensamos que los argumentos en contra de la crítica de fuentes sean convincentes. La pretendida subjetividad de los críticos de fuentes es superada por los defensores de la unidad literaria simple (para una discusión de la forma final de la narración, cf. más abajo).

Wellhausen elaboró ya las líneas principales de la división de fuentes. El material P ya ha sido aislado anteriormente, aunque Knobel todavía yerra en su análisis de 1857. La parte principal del material restante fue asignado a J; pequeños fragmentos, a E. En general, se ha conseguido un amplio acuerdo con respecto a la fuente sacerdotal. El asunto más discutido es el lugar que les corresponde a J y a E. Holzinger, Bacon, Bäntsch y Gressmann aceptaron con ligeras modificaciones las divisiones de Wellhausen. Smend y Eissfeldt optaron por otra fuente J^1/L, y Rudolph intentó eliminar por completo E. Sin embargo, fue Noth quien llevó a cabo el ataque más fuerte contra las tres fuentes; defiende un relato básico de J, que fue glosado y ampliado, y no una fuente E. En mi opinión, el reciente análisis de Fohrer ha respondido con éxito a los argumentos de Noth y ha vuelto a afirmar la división de las tres fuentes de Wellhausen. El argumento decisivo parece ser que el material delimitado fuera de J y P refleja un modelo de formas definido. Esto no habría sido así si J sólo hubiera sido ampliado. Al incluir gran parte del material dentro de P, Noth oscurece el transparente esquema sacerdotal. Además de la aceptación de las tres fuentes, hay un amplio consenso respecto a las numerosas glosas posteriores. Sugerimos las divisiones siguientes:

J: 7,14-15a. 16-17a. 17b* 18. 21a. 24-25. 26-29; 8,4-11a. 16-28; 9,17. 13. 17-18. 23b. 24a*. 24b. 25b. 26-30. 33-34; 10,1a. 3-11. 13b. 14b. 15a*. 15b-19. 24-26. 28-29; 11,4-8.

E: 7,15b. 17b*. 20b. 23; 9,22-23a. 24a. 25a. 35a; 10,12-13a. 15a*. 15b. 20. 21-23. 27; 11,1-3.

P: 7,1-7. 8-13. 19-20a. 21b-22; 8,1-3. 11b. 12-15; 9,8-12. 35b; 11,9-10.

Adiciones: 9,14-16. 19-21. 31-32; 10,1b-2*.

Sigue habiendo un amplio desacuerdo respecto a la extensión del relato de las plagas. Driver y otros (Fohrer, Plastaras) siguen una antigua tradición crítica y comienzan la sección en 7,14. La lógica de esta división es que el material de P es paralelo al relato JE de la vocación de Moisés en 3,1-4,23. Sin embargo, se puede defender que 7,8-13 es la introducción al relato de las plagas. Ciertamente, el estilo y el vocabulario están en relación con lo que sigue en P, y el motivo de la disputa con los magos egipcios comienza aquí (así Bacon, Bäntsch, Beer, Rudolph, Noth, McCarthy).

A pesar de que me inclino a aceptar esta última opinión, hay un problema adicional al que no se ha concedido la atención que se merece. Como hemos visto anteriormente, el redactor P interrumpe su relato en 6,12 y, con el fin de introducir una genealogía, resume la parte que queda en el v. 13. Tenemos la impresión de que el relato de las plagas comienza para este redactor en 6,28. Naturalmente, el v. 7 siguió actuando en sentido disyuntivo, como conclusión original de la estructura original de P; pero el v. 3 ofrece en forma resumida el punto principal de P. Dios endurecerá el corazón del Faraón a fin de multiplicar sus signos y prodigios, con el resultado de que el Faraón no escuchará. Esto que Dios dice es el hilo conductor del relato de cada una de las plagas de P y se retoma en la frase «como había dicho Dios» (7,13.22; 8,11.15; 9,12.35). Puesto que 7,3 es el único antecedente posible de la frase, 6,28ss sería la introducción del relato. De nuevo, la conclusión de P al relato de las plagas en 11,9 no sólo resume las plagas después de la novena, sino que se refiere claramente a 7,3. Ciertamente, el Faraón endureció su corazón, con el fin de «multiplicar los signos en el país». Esta prueba podría indicar que, a pesar de que P comenzó su relato de las plagas en 7,8, la mano redaccional final lo estructuró de tal modo que comienza en 6,28. Las fuentes más antiguas parecen haberlo comenzado con la plaga que transforma el agua en sangre (7,14).

Pasando ahora al final, también se debate mucho. Es claro que 11,9-10 es la conclusión de P. ¿Qué pasa, sin embargo, con las fuentes más antiguas? El problema se plantea en 10,29. El Faraón prohíbe a Moisés que se vuelva a presentar ante él bajo sentencia de muerte. Moisés está de acuerdo en no volver. Sin embargo, en 11,4 conversa nuevamente con el rey, y sólo en el v. 8 se marcha enfadado. La postura crítica antigua se opuso a los intentos de armonizar la dificultad (Jacob defiende todavía el *wayyō' mer* del v. 4 en sentido pluscuamperfecto) y pretendía conectar 11,4-8 con 10,29 como si fuera un discurso continuo. Así pues, la dificultad surgió por la posición redaccional de E en 11,1-3 (así Dillmann, Bäntsch, Driver, Fohrer).

Gressmann presentó una objeción contra esta postura: «No se pronuncian discursos de ese tipo cuando se va camino de la puerta» (p. 97). Recientemente, Noth ha recogido la opinión de Gressmann y la ha apoyado con fuerza. Advirtió la incoherencia del destinatario dentro del pasaje y sugirió que originalmente se dirigía a Israel (vv. 4-6), no al Faraón. Y elimina los restantes versículos por ser «un añadido poco meditado». Fohrer se ha opuesto a la postura de Noth señalando la coherencia del pasaje con el estilo de J. Podemos añadir que las mismas incoherencias formales se dan en la plaga V, y no hay base previa para pensar que se dirige a Israel de este modo. Los elementos de la disputa han alterado la forma normal; por eso, de acuerdo con Fohrer, vemos un discurso continuo en 10,29 y 11,1-8.

Finalmente, se ha exagerado sobremanera la dificultad de conciliar las palabras de Moisés en 10,29 con su aparición delante del Faraón en 12,31

(cf. Dillmann, *ad loc.*). 10,29 es una de esas frases típicas dentro de la disputa y está cerrada en sí misma. Faraón dice a Moisés: «Como vuelvas a presentarte ante mí, eres hombre muerto». Moisés responde: «De acuerdo, no volveré a presentarme». Lo que quiere decir es: «Me voy». El hecho de que Moisés vuelva a aparecer para recibir la liberación del pueblo no es una incoherencia provocada por un problema de fuentes.

La frecuente caracterización de los esquemas de las tres fuentes permite que los tratemos brevemente (cf. Bäntsch, p. 55; Driver, pp. 55s; Fohrer, pp. 63ss). Además, quedan aún bastantes cuestiones literarias difíciles que requieren mayor investigación.

La fuente J

El esquema narrativo básico se puede dividir en tres secciones: a) comienza con la orden de Yahwé a Moisés, para que transmita al Faraón un mensaje, que contiene tanto la petición de la liberación del pueblo (7,14ss.26, etc.) como una amenaza si se niega (7,27; 8,17); b) Yahwé lleva adelante la amenaza (8,20; 9,6) y se describen sus efectos (7,21; 8,20, etc.); c) el Faraón emplaza entonces a Moisés; sigue una conversación, que concluye frecuentemente en una concesión; Moisés intercede, pero el corazón del Faraón se endurece y se niega a dejar salir al pueblo (8,4ss.21ss; 9,27ss).

En este esquema básico se incluyen varios motivos particulares. No siempre queda claro si se trata de motivos aislados (*Sondermotiven*) o si forman parte del propio esquema. Me inclino a considerar el motivo del endurecimiento como parte de la estructura básica debido a sus fórmulas recurrentes, ya que los temas independientes carecen de un vocabulario fijo. Entre los motivos especiales se encuentran éstos: «para que sepáis» (8,6.18; 9,29; 11,7), la distinción entre Israel y Egipto (8,18; 9,4.7; 9,26; 11,7) y la serie de concesiones. Resulta interesante que, a pesar de los elementos que se repiten en J, hay gran variedad y libertad tanto en lo relativo al esquema narrativo como al uso de motivos especiales. En la plaga I no hay negociaciones con el Faraón o intercesión. La plaga V parece excesivamente breve; le faltan también negociaciones e intercesión. Los últimos elementos del discurso del mensajero también se alejan del esquema habitual de J. La plaga VIII ofrece una de las variaciones más importantes. Yahwé no dirige un discurso a Moisés, pero se ofrece el discurso al Faraón, algo único en J. Finalmente, parece que las negociaciones de 10,24 no estuvieron unidas originalmente a la plaga IX, sino que eran parte de la VIII.

¿Cómo puede justificarse esa gran cantidad de variaciones dentro de un esquema tan rígido de plagas sucesivas? Ciertamente, influye en ello más de un factor. Algunos de los ejemplos citados son dislocaciones, fruto de la combinación de fuentes. La introducción a la plaga IX (la oscuri-

dad) procedente de E y explica con mucha probabilidad el carácter inusual de J en esta plaga. Es difícil determinar con exactitud qué parte de la variación de la plaga I se debe a la combinación de fuentes. Con excepción de la plaga X, es la única que procede de la combinación de tres fuentes. Sin embargo, es también posible que la falta de intercesión se remonte a J y que fuera un recurso para mostrar la falta inicial de respuesta. Noth defendió que la plaga V es secundaria en el relato de J. Teniendo en cuenta la comparación con Sal 78, Plastaras sugiere que su lugar original está a continuación de la plaga VII. Sin embargo, ambas teorías siguen siendo muy especulativas y no aportan mucha ayuda.

La variación más amplia está en la plaga VIII (10,1ss). El pasaje comienza con la introducción usual de J pero da paso a un discurso de Yahwé en primera persona en vez del mensaje al Faraón. En el v. 3 se transmite el mensaje con las características propias de un discurso de J. Sólo son necesarios unos pequeños cambios gramaticales en el v. 3 para ambientar la escena en el relato. Generalmente, los comentaristas sugieren que la dislocación es fruto de la interpolación de 1b-2, considerada un desarrollo redaccional tardío. Aunque hay que tomar en serio esta solución, no toca el núcleo del problema. Se trata de algo más serio que de un pequeño ajuste redaccional y requiere una idea adecuada de cómo usa J su material.

El asunto está estrechamente relacionado con el tema de las concesiones. En la plaga VIII era preciso que las negociaciones con el Faraón se tuvieran *antes de* la plaga, pues la conversación termina esta vez en un *impasse*. La plaga *llega* como consecuencia de no haber alcanzado un acuerdo. El recurso utilizado por el autor para facilitar el movimiento de la narración es la intercesión de los siervos del Faraón. Sin embargo, y con el fin de evocar esta respuesta, al escritor le hacía falta tener formulada la amenaza divina. Dado que normalmente J omite la presentación del mensaje y pasa directamente a la ejecución de la plaga por parte de Yahwé, el escritor se vio forzado a cambiar el anuncio de la amenaza a Moisés por la transmisión del mensaje al Faraón por parte de Moisés.

No se ha tenido generalmente en cuenta la complejidad del motivo de las concesiones. Parece que están mezclados dos modelos diferentes. En el primero (esquema A), el Faraón hace una concesión, que Moisés finalmente acepta (cf. 8,24). Basándose en la concesión, Moisés se ofrece a interceder, y si se produce la plaga es sólo porque el Faraón reniega posteriormente de su promesa. Sin embargo, en el segundo modelo (esquema B) la concesión no es la adecuada y las negociaciones concluyen en un *impasse* (10,8ss; 10,24ss). El paso del esquema A al esquema B se da en la plaga VIII. Ambos esquemas forman parte integral de la narración de J. El modelo B está dictado por la última plaga. La negociación se rompe sin ninguna posible súplica posterior y se anuncia la amenaza final (10,24ss; 11,4ss). El clímax se prepara haciendo que el fracaso de las negociaciones comience en la plaga VIII. A pesar de la falta de concesión del Faraón,

pero contando con la indicación de su arrepentimiento en 10,17, Moisés intercede. Se retoman, pues, las negociaciones (10,24), para terminar en un completo *impasse*. Sin embargo, sin el esquema A habría sido imposible que el esquema de concesión avanzase. El autor logra un suspense gradual, gracias al hábil uso del motivo de la concesión. El Faraón cede sobre el *dónde* debe ir el pueblo, e incluso sobre el *cuándo* se tiene que marchar (9,28); sólo discrepa violentamente en *quién* puede partir.

De un cuidadoso análisis del motivo de la concesión surge una gran estima por el elevado nivel de creatividad literaria en J. El cambio en el esquema no es en este caso redaccional, sino un producto literario buscado. A pesar del peso de la tradición que influía en el autor y que ha determinado en general la conclusión y la estructura general del relato, el escritor J muestra una tremenda libertad e imaginación a la hora de configurar su narración.

Otros signos confirman esta opinión. En primer lugar, existe una interesante tensión en J entre la petición total de liberación, repetida en la frase «deja marchar al pueblo», y la buena disposición para negociar. El lector se pregunta qué implica la aparente aceptación por parte de Moisés de las estipulaciones que permiten abandonar el país solamente hasta un lugar cercano. ¿Es sólo una treta para escapar? Con habilidad, el escritor continúa su aproximación dual hasta que, por sorpresa, las negociaciones se encallan. Al final, las dos líneas se vuelven a encontrar y emerge con claridad lo irreconciliable de las dos posiciones.

Una vez más, y a pesar de los papeles que la tradición les ha asignado, el escritor demuestra una consumada habilidad para retratar a los dos protagonistas. Moisés aparece como un activo polemista, que contrarresta continuamente con argumentos inteligentes las acciones del Faraón. «Los egipcios se ofenderían si sacrificamos a nuestro Dios en su tierra» (8,22). «Todo el pueblo debe participar, porque es una fiesta especial (*ḥāg*)» (10,9). ¿Cómo vamos a abandonar a nuestros animales si no sabemos lo que nos va a exigir Yahwé? Los comentaristas han debatido ampliamente la validez de estos argumentos, pero su interés principal radica en el efecto que producen en el Faraón. Con frecuencia reprende al rey, anunciando anticipadamente su doblez (8,25). Al final su irritación es tan grande como la del Faraón y su marcha es una obra maestra de fino autodominio (10,29).

El retrato del Faraón impresiona sólo un poquito menos. El tema del tirano orgulloso obligado finalmente a ceder pertenece a la tradición recibida. Sin embargo, la imagen del Faraón que negocia astutamente con Moisés pertenece a J. Confiesa apasionadamente su error, aunque, con igual rapidez, cambia de parecer cuando la presión ha desaparecido. Puede ser violento (10,28) y sarcástico (10,10), casi hasta el punto de sacarle el mejor partido al argumento (10,11). ¡Parece incluso conocer la ley judía! Y, una vez que todo está perdido, no lo presenta trágicamente desesperado, sino como un astuto zorro que intenta salvar lo que puede

(12,32). Este interés por la figura del Faraón como persona se limita casi por completo a las plagas. En otros sitios, a excepción del c. 1, se le presenta en el papel estereotipado del opresor.

Finalmente, merece ser tenida en cuenta la relación entre los diversos motivos especiales de J. Sin contar los pasajes redaccionales, cuatro veces aparece en J la frase «para que sepas» (*lᵉma'an tēda' kî*). Se trata siempre de un discurso dirigido al Faraón y relacionado con el tema planteado por primera vez por el Faraón en 5,2: «¿Quién es Yahwé? No conozco a Yahwé». En dos casos, la revelación del verdadero conocimiento de Dios está relacionada con la acción de salvar a Israel de la plaga (8,18; 11,8). Sin embargo, en dos casos está la frase relacionada con su poder para eliminar la plaga en un momento específico (8,6; 9,29). Parece, pues, que para este escritor funcionan de modo similar tanto el motivo de la distinción de Israel como el tiempo preciso de suspender la plaga; ambos son signos de su poder. Este hecho es significativo cuando intentamos valorar la importancia teológica que tiene el trato especial que Dios dispensa a Israel (nota: el tema del endurecimiento en J y en P serán tratados conjuntamente en un excurso, pp. 178ss).

La fuente E

La fuente E se conserva en forma bastante fragmentaria. A pesar de ello, se advierte un esquema claro, que impulsa a considerar esos fragmentos como parte de un relato continuo más bien que como una serie de glosas. El esquema básico contiene tres elementos, que pueden distinguirse mejor en la plaga IX: a) a Moisés se le ordena extender su bastón (o su mano) a fin de provocar una plaga, que se describe a continuación; b) Moisés cumple el encargo y se describe la plaga; c) se presenta su efecto con la fórmula de endurecimiento.

El esquema es mucho más breve que el de J o P, pero parece estar completo, no mutilado. Parece carecer de temas propios (10,23b puede muy bien ser redaccional). El movimiento básico del relato es tremendamente parecido a P y parece reflejar más la tradición original, que era su fuente común. Las plagas, que ya combinaban elementos de milagro y de plaga, se presentan en rápidas series. Su mediador es Moisés y no producen ningún efecto en el Faraón, debido a su testarudez. El papel de Moisés en la producción de las plagas es especialmente característico de la fuente E. Aun así, no debería exagerarse la particularidad de su papel (cf. Gressmann). No hay razones para considerar a Moisés un mago o algo similar. Las diferencias están en la expresión utilizada. Al menos en la unión de J y E no hay ningún signo de fricción entre Yahwé y Moisés como instigadores de las plagas.

Tiene cierto interés la manera en que J y E han sido combinadas. J y E aparecen juntas en las plagas VII, VIII y IX, y con P en la plaga I. La téc-

nica empleada para unir J y E es casi la misma en cada caso. La primera sección de E, la orden a Moisés, se inserta después de la sección inicial de J (mensaje a Moisés). El paso de Yahwé produciendo la plaga (J) a Moisés como agente de la misma (E) se realiza de forma tan suave que sólo se advirtió en la época crítica. La ejecución de la plaga y su descripción están entrelazadas con partes de J y de E. Después sigue la tercera sección de J, que trata de las negociaciones entre Faraón y Moisés. La fórmula de endurecimiento de E concluye normalmente la sección (una excepción es la plaga I, donde falta la última sección de J). El resultado de la combinación es una expansión del esquema básico de J. La desviación más importante de este esquema se da en la plaga IX. Es el único caso en que a J le falta una plaga paralela. Se tomó una parte de las negociaciones de J en la plaga VIII y se utilizó junto con la de E a fin de completar la plaga IX. El efecto tiene algo de anómalo; sin embargo, la técnica general de la fusión de fuentes es la misma.

El método para entrelazar J y E es diferente del utilizado por el redactor sacerdotal. Siempre que es posible se conserva P en bloques completos, a pesar de que ello significa la pérdida de alguna de las fuentes más antiguas (plaga II). Sólo en la plaga I se divide P en dos secciones, a fin de preservar el orden de la narración en su forma combinada. Esto podría ser una prueba indirecta de que P trabajó con una forma de la tradición en la que ya habían sido combinadas J y E.

La fuente P

El esquema de P consta también de tres partes: a) Dios manda a Moisés que ordene a Aarón extender su bastón y, con ello, ocasionar la plaga (8,1 es una ligera variación); b) la orden se ejecuta y se describe la plaga (el tema especial del enfrentamiento con los magos egipcios aparece en este momento); c) Faraón no reacciona debido a la dureza de su corazón.

Hay diversos momentos importantes en que el relato de P refleja una tradición distinta de J. La primera clara diferencia entre P y J es el tratamiento del relato de vocación (cf. arriba). En P la llamada sucede en Egipto, no en Madián. Se predice que la respuesta del Faraón será negativa. Pero quizás el cambio más importante es la función global de la sección 6,28-7,7. Aunque sigue siendo parte del relato de vocación, funciona como introducción e interpretación de las plagas. El objetivo de los signos se indica en 7,3 y se repite a lo largo del relato por medio de la frase «como dijo Yahwé».

Otra variación importante de P, que refleja una tradición diferente, es comenzar el relato de la plaga con un enfrentamiento entre Moisés y los magos egipcios. El relato de los signos de J pertenece al relato de vocación y se dirige al pueblo, no al Faraón. Con respecto a esto, Gressmann (p. 86) sugirió distinguir entre las plagas y los milagros, y basándose en ello in-

tentó reconstruir el desarrollo de la tradición. Ciertamente, Gresmann advirtió una importante diferencia de función entre las plagas y los signos. Sin embargo, parece no haber tenido mucho éxito su intento de utilizar esta distinción como la llave principal para abrir la historia de la tradición de las plagas. El problema radica en que, en el esquema de P, Moisés y los magos compiten en realizar signos milagrosos, pero los signos adoptan pronto las características de plagas; J, en cambio, habla inicialmente de plagas, pero éstas funcionan pronto como signos. Esto podría sugerir que la diferencia jugó un importante papel a la hora de distinguir dos tradiciones distintas, pero las dos funciones habrían comenzado a fusionarse muy pronto.

La clave para comprender la estructura del relato de las plagas de P y su relación con la siguiente tradición de la pascua y del éxodo parece darse ya en 7,3ss. El pasaje contiene diversos datos de interés que todavía no han sido suficientemente considerados. En 7,3 el escritor interpreta la función del endurecimiento. Según P, las plagas no fueron el resultado de la dureza del Faraón, sino más bien lo contrario. El Faraón fue endurecido para que Yahwé pudiera multiplicar sus signos. Tampoco se ha advertido que P concluye el relato de los signos en 11,9-11, después de la plaga IX. Se ha pensado que es un añadido redaccional tardío (cf. Bäntsch). Sin embargo, la repetición del mismo vocabulario de 7,3ss confirma que el escritor P usa un esquema intencionado para interpretar la función de las plagas. 11,9-10 concluye el relato de las plagas, confirmando la predicción de que el Faraón se negará a oír, tal y como Yahwé ha dicho desde el principio.

En estrecha relación con el final de la secuencia de las plagas de P (11,1s) está el hecho de que para la tradición P no se considera la décima y última plaga de la serie la matanza de los primogénitos. Esto queda claro desde el punto de vista de la estructura de las plagas. Una prueba adicional la ofrece la tradición de la pascua. La muerte del primogénito ha sido incorporada dentro de la tradición de la pascua y transmitida como una tradición diferente. Mientras que J y E presentan la muerte de los primogénitos como una plaga más (11,1), P nunca se refiere a las plagas de este modo. La tradición de la pascua golpea a los primogénitos y a todos los dioses de Egipto (12,12), pero no dentro de una serie ni tampoco como signo. De hecho, en la tradición de la pascua el signo tiene la función de conjurar el golpe. Como resultado de ese golpe, Yahwé conduce a su pueblo fuera de Egipto. En 7,4 aparece un resumen de esta tradición: «Entonces extenderé mi mano sobre Egipto y sacaré de Egipto a mis escuadrones, mi pueblo, los israelitas, haciendo solemne justicia». Dos puntos son dignos de mención. Solamente en el c. 12 de la tradición de la pascua se hace referencia al castigo de los egipcios como a una sentencia que se ejecuta (12,12). Igualmente, sólo en P se hace referencia a los escuadrones (12,41), después de la referencia de la plaga. Estos versículos (12,40-42) funcionan en la tradición de la pascua de modo similar al de

11,9-11 en la tradición de las plagas: resumen la tradición y confirman el marco inicial de P, que aparece en 7,3ss.

Hay otra tradición que P une a las plagas de modo poco habitual: el paso del mar. En un artículo reciente («Plagues...», *o. c.*), McCarthy señaló la extraña continuidad entre la secuencia de las plagas y el paso del mar, que está completamente ausente de la pascua del c. 12. Esta continuidad con las plagas está en contraste llamativo con la tradición J, que une el paso del mar con la tradición del desierto, y no con la del éxodo de Egipto. Sin embargo, en mi opinión, McCarthy ha sacado una conclusión errónea de la similitud, en P, entre la tradición de las plagas y el paso del mar. Un estudio más atento del vocabulario particular de P y de la estructura de la narración ayudará a clarificar el problema.

En el relato de P la victoria de Yahwé sobre el Faraón en el mar posee una intención concreta. Yahwé instiga al Faraón a la persecución, con el objetivo de cubrirse de gloria sobre él y de que «los egipcios sabrán» que Yahwé es el Señor (14,4). La frase «Egipto sabrá...» aparece en P sólo en el momento de cruzar el mar. A pesar de que en J funciona en conexión con las plagas, P limita su uso al paso del mar. De lo ya dicho resulta evidente que las plagas en P podrían no tener la función de dar a conocer a los egipcios a Yahwé. En P, el golpe de las plagas se dirige también contra los dioses de Egipto, pero el paso del mar es contra el Faraón y sus ejércitos (14,4.18). Este tercer nivel de la estructura del relato de P aparece indicado en la frase de 7,5: «Los egipcios sabrán que yo soy Yahwé, cuando extienda mi mano contra Egipto y saque a los israelitas de en medio de ellos». Según la tradición P, el paso del mar no forma parte del éxodo de Egipto (Egipto había sido abandonado después de la noche de pascua), sino que es una liberación del ejército egipcio.

Un examen del efecto que produce la combinación de las fuentes J (E) y P revela algunos cambios de interés. La secuencia original de las plagas en P como signos que culminan en la derrota de los magos egipcios fue incluida dentro del marco de las plagas de J. El enfrentamiento pasa a ser un tema subordinado. Mientras que la fusión entre los signos y las plagas parece haber sucedido en un primer momento de la etapa oral, la fusión final sucedió ciertamente en el nivel literario. En este momento los signos funcionan como plagas y éstas sirven de signos.

Un cambio todavía más importante es el que se da en la relación de la tradición de las plagas de J y la tradición del paso del mar de P. La frase «para que los egipcios sepan» estaba en J al servicio de las plagas. La misma frase formó parte en P de la tradición del paso del mar. Como resultado de la fusión de las fuentes se desdibujaron los papeles especiales dentro de los diferentes niveles. Su efecto fue que, en la narración combinada, se leyó el paso del mar de la fuente P a la luz de la narración de las plagas de J. El paso del mar ya no retuvo el énfasis exclusivo que tenía en P de dar a conocer a Yahwé, pues dicho papel se lo había asignado ya J a las plagas. El efecto final de dicha combinación fue que la tradición del

paso del mar quedó más estrechamente vinculada a la tradición del éxodo. Esto puede explicar la dualidad de la tradición del mar, que en ocasiones apunta a la tradición del desierto y en ocasiones a la del éxodo.

El último cambio que resulta de dicha combinación es la relación de las plagas con la pascua. En P la pascua estaba claramente aislada; pero, tras la combinación con J, P asume el esquema de J. Lo que se pretendía era aproximar más las dos tradiciones.

Por último, conviene discutir brevemente el material posterior a las tres fuentes, designado a menudo como glosas. Hay amplio acuerdo entre los comentaristas críticos en que los versículos siguientes no forman parte de los estratos literarios principales: 9,14-16.19-21.31-32; 10,1b-2. Sin embargo, hay poco consenso a la hora de interpretarlos, ya que no parecen tener un mismo origen.

9,14-16. Parece que estos versículos contienen una reflexión teológica, utilizando como base el material JE, cuya preocupación principal es explicar por qué Dios ha permitido que las plagas hayan durado tanto. El mismo asunto lo trata P de modo diferente mediante su teología de multiplicar signos. Este escritor subraya que el gran aguante de Dios no significa impotencia, sino más bien lo contrario. Se ha refrenado, y no ha ejercido toda la intensidad de su fuerza para demostrar su poder.

9,19-21. La advertencia al Faraón y a sus siervos es una característica particular de la secuencia de las plagas. Bäntsch nota que no encaja bien con la habitual solidaridad entre el rey y sus siervos que se da en J. Noth sugiere que puede ser un intento midrásico para explicar por qué no fue destruido todo el ganado vacuno en la plaga anterior. De hecho, hay otros indicios de que un lector posterior se preocupó de armonizar algunas de las tensiones internas del relato (cf. 10,12b; 10,15b, etc.). Sin embargo, sigue en pie la dificultad de la plaga animal que precede al granizo. Plastaras ha sugerido un orden original diferente. Winnett explica la dificultad restringiendo el término «ganado». Ninguna de las dos explicaciones ayuda demasiado. Me inclino, pues, a seguir a Bacon, que percibe un interés didáctico en el hecho de distinguir, incluso dentro de los siervos del Faraón, entre los que «respetan a Dios» y los que no creen. Esto prueba que la solidaridad en el castigo contra todo Egipto podría aliviarse por la fe en la palabra de Dios.

9,31-32. También ha habido gran discusión sobre si esta glosa refleja simplemente un interés arqueológico posterior o si es un intento midrásico de justificar la existencia de cosechas después del granizo. Es difícil decidirse, dada la falta de un modelo más amplio. Ya que las fechas de la pascua y de la última plaga eran fijas, es posible que se hiciera un cálculo erudito y se sacaran implicaciones históricas del relato. ¿Pero es el tiempo agrícola de Egipto o el de Palestina?

10,1b-2. La expansión final es de naturaleza teológica y se la identifica generalmente con un redactor deuteronómico. El autor utiliza el vocabulario de endurecimiento de J, pero emplea la teología de P. Se ha perdido también cualquier distinción neta entre signo y plaga. La expansión refleja el antiguo interés de actualizar las plagas para las generaciones posteriores. Aquí, el interés deuteronomista es más didáctico que litúrgico (cf. Ex 13,14s; Jos 4,21). Está presente la comprensión de las plagas como testimonio del gran poder de Dios, por el que se burla del poderoso Faraón.

B) Origen de la tradición de las plagas

Una extraña atmósfera rodea los relatos de las plagas que los hace muy distintos de cualquier otra parte del libro del Éxodo. Una de las diferencias es la llamativa amplitud del relato, en comparación con los resúmenes sucintos y a menudo rígidamente controlados de otras tradiciones. Sin embargo, la característica particular de este relato radica en algo más que en su amplitud. Lo que exige explicación es la sensación de lejanía histórica.

Esa sensación de lejanía no procede de los llamados elementos «sobrenaturales». Muchos otros relatos de milagros, como la contienda de Elías en el Carmelo (1 Re 19), reflejan un ambiente totalmente diferente. Tampoco puede atribuirse totalmente al modo en que se retratan los personajes. En claro contraste con el resto del Éxodo, el Faraón aparece presentado con una personalidad definida; su objetivo es oponerse a un vigoroso Moisés. El problema está más bien en la unión de los acontecimientos en una secuencia artificial, que se opone a las reacciones normales dentro de la historia. Esta estructura estereotipada e inflexible otorga al relato un matiz irreal y plantea la pregunta fundamental sobre la historia de las tradiciones: ¿hay implicadas otras fuerzas no históricas que explican estas cualidades particulares?

Una vez que se reconoce que la forma final de la narración refleja una multiplicidad de fuerzas que han contribuido a darle forma, el problema se vuelve complejo. Como hemos visto, una razón evidente de esta forma tan desarrollada se encuentra en la fusión literaria de fuentes. Sin embargo, esta observación no llega al núcleo del problema, ya que en el estadio oral todos los diferentes niveles de la tradición parecen poseer esta característica que estamos intentando describir. Tampoco debe buscarse la solución en el gusto novelesco por el adorno (*Erzählungsfreude*), característica atribuida a los cantantes de baladas de cualquier época. Aunque de vez en cuando dicho factor ha podido jugar un papel real, la cuestión decisiva es si hay un ámbito fundamental para el relato y al que se han unido también otras fuerzas. O también, ¿no tuvo la forma final un tipo de fundamento como ése? ¿Refleja el efecto de una historia de diversas fuerzas tradicionales y literarias que justifican juntas su forma peculiar?

Una mirada rápida a la exégesis crítica moderna muestra que no han faltado teorías respecto al ámbito:

1. Se ha sugerido una batalla mítica original en forma historizada, pero puede rechazarse por extravagante. Es más plausible la entrada de un motivo mítico ocasional, pero tampoco esto es obvio. La tiniebla de la plaga IX llega más bien como un anticlímax inofensivo que como la esfera terrible del infierno. Un argumento decisivo contra esta teoría parece ser el llamativo contraste entre el tardío uso apocalíptico de las plagas (Enoc y Apocalipsis) y su forma veterotestamentaria. Ni siquiera la descripción de una «batalla» hace justicia al movimiento principal de la narración (*contra* Frey).

2. La teoría que considera el elemento didáctico como un factor principal se basa en el uso de refranes, números y una fraseología estereotipada, con lejanos paralelos en la literatura sapiencial. A pesar de que, según el Deuteronomio, las plagas tuvieron tardíamente una función didáctica, esto no parece ser uno de los elementos fundamentales.

3. Algunos elementos de la disputa se han introducido en la fuente J y han jugado un papel significativo en ella. Sin embargo, pocos comentaristas lo verían como algo más que un motivo en la expansión del relato.

4. Un ámbito cultual parece sugerido por su conexión con la pascua y quizá por su función familiar en la Hagadá judía; sin embargo, a pocos les convence una detallada teoría cultual.

5. Hay elementos interesantes que pueden apuntar a una procedencia legal. Son llamativos los paralelos entre las maldiciones de Dt 28 y las plagas; con todo, difieren bastante entre sí. Jacob (*o. c.*, pp. 277ss) ha defendido con detalle que el modelo legal que está detrás de las plagas es la ley contra el hijo rebelde (Dt 21,18-21). Sin embargo, el único paralelo de la tradición de las plagas realmente convincente es la frase común *no quiso escuchar*.

6. Finalmente, Buber (*o. c.*, pp. 63ss) ha ofrecido serios argumentos para ver en la narración de las plagas una situación típica que se repite a lo largo de la historia de Israel: profetas contra reyes. Los acontecimientos quedan incluidos dentro del nexo causal anunciado por la palabra profética, lo que explica su peculiar atmósfera. Sin embargo, lo esencial sólo puede ser aquí la situación histórica que se repite una y otra vez desde Samuel hasta Jeremías: el *nabi* penetra en la historia. La observación de Buber es iluminadora, aunque no del todo adecuada para explicar las características formales. Los relatos de «profetas contra reyes» tienen una forma completamente distinta cuando aparecen en los libros proféticos (cf., p.ej., Am 7,10ss; Is 7,3ss; 14,4; Jr 22,13ss; Ez 28,1ss). Buber ha percibido en cierto modo la dificultad cuando conjetura que la expansión de la tradición tuvo lugar entre los discípulos de Eliseo. De hecho, el auténtico paralelo de la narración de las plagas no se encuentra en las palabras o acciones de los libros proféticos, sino en el género de la leyenda profética. Vamos a examinar más a fondo esta tesis.

Hay diversas razones para buscar una conexión entre los relatos de las plagas y la leyenda profética (para una definición de este género, véase K. Koch, *The Growth of the Biblical Literature,* Nueva York 1968, Londres 1969, pp. 184ss; A. Rofé, «The Classification of the Prophetical Stories», *JBL* 89, 1970, 427-40).

En primer lugar, en la tradición se identificó muy pronto a Moisés como el profeta *par excellence* (Dt 18,18). Era normal que se cultivaran en el círculo de los profetas tradiciones del éxodo. Ya hemos señalado algunos indicios de la presencia de dicho influjo en el relato de la vocación. Además, tal y como ha señalado acertadamente Buber, la confrontación entre Moisés y el rey de Egipto era ciertamente análoga al repetido antagonismo entre profetas y reyes. Es natural que a los círculos proféticos que posteriormente se mostraron tan activos en conservar las tradiciones de dicha oposición les resultara muy interesante el relato de las plagas.

Sin embargo, mucho más importantes que todas estas razones generales son los paralelos formales de los dos tipos de literatura. La leyenda se transmite en el estilo de prosa narrativa, con una clara introducción y conclusión. Es frecuente introducir el relato con instrucciones de Dios al profeta sobre adónde ir, a quién encontrar y qué decir (1 Re 21,17ss; 2 Re 1,3, etc. // Ex 7,15; 8,16, etc.). Más significativo y básico para la leyenda profética es el mensaje que Yahwé da al profeta, para que lo anuncie por medio de la fórmula de mensajero: «así dice Yahwé» (1 Re 21,19; 14,7; 2 Re 1,4; 9,3, etc.). De hecho, el paralelo es evidente: Moisés es enviado para proclamar un mensaje al Faraón con la misma fórmula del mensajero a lo largo de todo el relato de las plagas (Ex 7,17; 8,16, etc.). Además, debería señalarse la poca frecuencia con que se emplea esta fórmula de mensajero en el Pentateuco fuera de los relatos de las plagas. La importancia de la palabra profética para el género de la leyenda profética se advierte también en el interés del relato por contar su cumplimiento. El mensaje no fue sólo transmitido, sino que se cumplió exactamente «de acuerdo con la palabra del profeta» (1 Re 14,18; 17,16; 2 Re 1,17; 2,22; 7,16ss).

Sin embargo, la mayor dificultad con la leyenda paralela surge justo en este punto. A pesar del frecuente uso en las plagas de la fórmula del mensajero, es inútil buscar una fórmula de conclusión como la indicada más arriba. En ningún momento se cumple la palabra de Moisés. Además, una mayor reflexión revela que no se omitió dicha fórmula por descuido, sino que no se introdujo porque no poseía un lugar adecuado dentro del relato. El esquema del Éxodo es que Dios anuncia la venida de la plaga, y luego la ejecuta directamente o a través de sus líderes. La secuencia es inmediata. La plaga se produce por acción directa de Moisés y Aarón, no mediante una palabra profética que se cumple posteriormente. El poder no está en una palabra profética, que, en último término, hace que un acontecimiento suceda, sino en el propio profeta que posee el carisma de usarlo a voluntad. El papel principal de Moisés consiste en demostrar el poder divino. Como esta demostración queda patente a todos, la narra-

ción sólo necesita describir el efecto de ese poder, sin ni siquiera señalar la conexión con la palabra profética. (La única referencia a una «palabra» es a la palabra de Dios respecto al endurecimiento del Faraón, 7,13, etc.)

Tenemos, pues, en los relatos de las plagas un retrato del papel de Moisés totalmente diferente del de la leyenda, en la que el profeta es básicamente un mensajero de la palabra.

En su tratamiento del relato de las plagas, Gressmann advirtió algunas de estas características de la misión de Moisés. Intentó presentar a Moisés como un mago o hechicero, y descubrió un antiguo nivel de la tradición cercano en su orientación básica a la magia. En mi opinión, Gressmann confundió su intuición fundamental al introducir el problema de la magia. La investigación posterior de otros estudiosos ha criticado su interpretación de Moisés como mago (cf. Keller, *o. c.*). El asunto principal es, más bien, el de los dos papeles diferentes que refleja la tradición. En el primero, el profeta es servidor de la palabra. Esta idea influye en los profetas clásicos y ha dejado su huella profunda en la tradición en prosa de las leyendas proféticas. No se recuerda a Amós, Isaías y Jeremías como hombres con poder carismático, sino como hombres que recibieron la palabra de Dios. En el segundo, el profeta puede desencadenar el poder divino por medio de lo que comúnmente llamamos signos. El Faraón pide a Moisés que garantice su misión realizando algo maravilloso. Se da un enfrentamiento entre Moisés y los magos egipcios para determinar quién tiene un poder más grande. ¡Qué diferente es este test de la autoridad divina del que aparece en Jeremías, cuando se enfrenta a Ananías! (Jr 28; cf. Dt 13,1). También en la leyenda profética se encuentra la imagen del profeta como el poseedor de poder. Elías y Eliseo pueden hacer que venga fuego desde el cielo (1 Re 18; 2 Re 1), dividir ríos (2 Re 2) y golpear a los hombres de ceguera (2 Re 7). Sin embargo, esta función del profeta, aun siendo antigua, fue reemplazada poco a poco en la leyenda profética por el papel del profeta como mensajero. Algunos relatos conservan aún cierta tensión entre los dos conceptos e indican que la imagen posterior no oscureció totalmente a la más antigua (1 Re 2,19ss).

Ahora bien, ¿qué implicaciones tiene para nuestro análisis del ámbito del relato de las plagas la observación de las dos diferentes imágenes proféticas? Únicamente ésta: debe revisarse seriamente el intento de ver la leyenda profética como el ámbito que imprimió a los relatos de las plagas su sello característico. No puede perderse de vista que la imagen del profeta en la leyenda es diferente de la de las plagas. Sin embargo, ¿juega la leyenda profética algún papel en la estructuración de la narración de las plagas? Me parece que las pruebas apuntan a un papel secundario importante. Pasamos a analizar con brevedad esta tesis.

En primer lugar, hemos señalado el uso de la fórmula de mensajero en los relatos de las plagas, característico también de la leyenda profética. Ahora bien, es importante señalar que, a pesar de que la fórmula aparece cientos de veces en los profetas anteriores y posteriores, en el Pentateuco

se usa muy poco. De las diez veces que la fórmula aparece en el Éxodo con Yahwé como sujeto, ocho están en relación con las plagas y todas aparecen en la fuente J. Desde una perspectiva puramente estadística, ello apuntaría a considerar la fórmula como una forma secundaria, no primaria, de la tradición, ya que no aparece en ningún otro lugar del Pentateuco. Además, si examinamos cuidadosamente su uso en J, esta conjetura se refuerza todavía más.

La fórmula introduce un discurso de Yahwé que incluye una petición y una amenaza condicional en caso de desobediencia: «deja marchar a mi pueblo... si no...» El contenido de la petición no varía nunca; en cambio, el de la amenaza, sí. Ahora bien, es interesante notar que el mensaje con la petición divina nunca tiene un contenido nuevo. No es, por tanto, un mensaje en el sentido estricto de la palabra; constituye, más bien, el fundamento del desacuerdo que da pie a la condición: «Si no dejas marchar a mi pueblo, yo...» Del mismo modo, la amenaza condicional no funciona exactamente como una verdadera condiciona. No es preciso informar sobre cómo reaccionó el Faraón a la condición. Se asume su negativa. La plaga comienza en una secuencia automática. Dicho con otras palabras, la fórmula del mensajero imita una función que, sin embargo, no realiza. El discurso no contiene ni un mensaje auténtico ni una verdadera amenaza condicional. Su función en J no es diferente de la de P. Sirve para anunciar la plaga que va a ser ejecutada inmediatamente. En todas las fuentes subyace un modelo básico de la tradición de las plagas. Una serie de plagas se desarrollan en rápida sucesión, debido a la resistencia del Faraón a la voluntad de Dios. Sin embargo, aquél no altera su postura a pesar de estos signos de poder. Concluimos que J adaptó la fórmula del mensajero a una tradición más antigua que originariamente funcionaba sin ella. La leyenda profética no proporciona un ámbito primario, más bien refleja una influencia secundaria.

Otros factores adicionales podrían confirmar que el género de la leyenda profética ejerció un influjo posterior en J al configurar la tradición de las plagas. Es muy característica de la fuente J la repetición estilizada de frases, aunque este detalle no falta en P. Dentro del material en prosa, este uso de la repetición encuentra en la leyenda profética su mayor desarrollo (cf. 2 Re 1,5ss; 2,1ss; 1 Re 19,9ss; 1 Sm 3,3ss). También refleja el mismo interés la frecuente indicación del papel que desempeñan los números simbólicos en las narraciones (1 Re 18,43: «sube y mira hasta siete veces»; 2 Re 5,10: «báñate siete veces en el Jordán»; 1 Re 18,34: «echad agua tres veces». Más característica aún de la leyenda profética es la confrontación entre el profeta y el rey, que termina con la humillación de este último. El orgulloso Jeroboán queda afectado de parálisis y se ve obligado a pedir al profeta que interceda por él ante Dios (1 Re 13,4ss). Ajab se arrepiente humildemente vestido de sayal antes de que lo perdonen (1 Re 21,27). David se postra tras oír la palabra de Natán (2 Sm 12,1ss) y Saúl tras oír la de Samuel (1 Sm 15,20). En el relato de las plagas de J es de gran interés el tema de la súplica del Faraón, que se repite incluso después de la plaga final (Ex

12,32). También tiene paralelos literarios en la leyenda el papel del siervo que aconseja al rey que sea condescendiente (1 Re 20,31ss; 2 Re 5,13ss; 6,11ss; 7,13ss). Finalmente, el interés teológico de la leyenda en que un extranjero confiese la unicidad de Yahwé (2 Re 5,15; 19,19) ofrece un sorprendente paralelo al interés de J en que el Faraón conozca la naturaleza de Yahwé (Ex 7,17; 8,18). El hecho de que los rasgos más característicos de la leyenda profética aparezcan en los temas especiales de J confirma la teoría de que J, al configurar su relato, estuvo influido por la leyenda.

¿Qué consecuencias pueden sacarse de la pregunta original respecto al *Sitz im Leben* del relato de las plagas? Hasta ahora, las conclusiones han sido básicamente negativas. La leyenda profética no es la fuerza principal, sino secundaria, y solamente en una fuente.

Nuestro estudio ha mostrado que el retrato de Moisés como alguien con poder de realizar milagros formaba parte de la tradición antes de que recibiese el sello profético de J. Dicha tradición parece ser común a E y a P, a pesar de algunas variaciones. Es esencial a la tradición la repetición de los grandes signos de poder por parte de Moisés. Éste, sin embargo, no consigue forzar al rey egipcio a que libere a los israelitas. De hecho, este fracaso de los prodigios a la hora de someter al Faraón justifica la variedad de reflexiones que intentan explicarlo. El corazón del Faraón se endureció; el Faraón siguió sin cumplir su promesa; los magos utilizaron la magia para copiar a Moisés. Sólo en los relatos de las plagas se conservó la tradición de que unos milagros portentosos, repetidos constantemente, fracasaron en su objetivo. El hecho de que, por fin, la plaga X consiguiese el objetivo no eliminó la dificultad de las anteriores ni explicó su fracaso. La tradición P incluso siguió identificando el último golpe con la pascua, no con las otras nueve plagas.

Comenzamos nuestro estudio hablando del carácter extraño del relato de las plagas; la línea argumental que hemos desarrollado sugiere que este fenómeno no se puede explicar a partir del influjo de un ámbito sociológico especial. El carácter particular descrito como distancia histórica no podemos derivarlo de su género particular. Más bien, el estudio de la tradición nos hace retroceder en su historia hasta un estadio primario, no derivable. Y en este nivel encontramos la misma contradicción. De hecho, la tradición está enraizada en el sentido de misterio de la resistencia del Faraón. Ahora bien, es claro que el problema fundamental por el que comenzamos no es de crítica de las formas, sino profundamente teológico. El intérprete sigue enfrentado a la tarea de penetrar en el misterio del poder de Dios ante el orgullo humano.

C) La redacción de las fuentes

Motivo común de frustración para muchos lectores de comentarios es la energía utilizada en el análisis de la prehistoria de un texto y el escaso

tratamiento de un pasaje en su forma final. La queja está muy justificada. En definitiva, el uso del análisis de las fuentes y de las formas es deficiente desde el punto de vista exegético si esas herramientas no ayudan a comprender el texto canónico. Gressmann comparó el análisis de las fuentes con una excavación arqueológica, en la que el científico no siente la responsabilidad de reconstruir el montículo. La analogía es inapropiada y claramente engañosa. El texto que se estudia no es solamente un documento histórico, sino, incluso en su mínima formulación, una pieza de literatura con integridad propia.

Sin embargo, es difícil la tarea sintética de comprender la forma final del relato de las plagas. La mayoría de los investigadores que lo han intentado no han tenido mucho éxito. Pueden señalarse algunas razones de este frecuente fracaso:

1. A menudo se ha usado el enfoque sintético apologéticamente contra la crítica de las fuentes, sin comprender los diversos niveles del texto que se estudia (cf. Jacob y Cassuto). Sin embargo, admitir un amplio esquema que recorre las fuentes de forma transversal no supone negar la existencia de dichas fuentes.

2. Frecuentemente, se aíslan algunos elementos formales que ofrecen cierta estructura y equilibrio, pero a los que se convierte en pilares fundamentales para que soporten toda la estructura (cf. Winnett, McCarthy);

3. Por otra parte, es difícil determinar el sentido de simetría pretendido por el redactor final, y hasta qué punto es accidental. Rashbam, seguido por Abrabanel y Cassuto, defendió una estructura de tres grupos de tres. Las plagas I, IV, VII comienzan con la acusación: «preséntate al Faraón por la mañana...» Las plagas II, V, VIII comienzan todas así: «Yahwé dijo a Moisés, "ve y di..."». Las plagas III, VI, IX comienzan con una orden a los líderes hebreos para que hagan algo que ponga en marcha la plaga, que sucede sin previo aviso al Faraón. A pesar de la utilidad de ordenar las plagas según este principio, sigue siendo discutible hasta qué punto es más accidental que intencional. La cuestión decisiva no es quizás la de la intencionalidad, sino en qué medida ayuda a iluminar la composición final esta observación estructural. En mi opinión, el reconocimiento de este modelo no infunde mayor claridad a los temas principales. El hecho de que Cassuto pueda encontrar dos tipos diferentes de clasificación, una en función de la forma, la otra del contenido, plantea la cuestión de si se puede realmente hablar en la forma final de la narración de un modelo definido.

4. El hecho de que muchas veces el supuesto orden de las plagas sea más homilético que literario no supone una caracterización despectiva. Sin embargo, es esencial que el comentarista tenga cierta claridad respecto a la naturaleza de las afirmaciones que hace.

A la luz de las teorías recientes, parecen muy fructíferas las modestas observaciones de M. Greenberg («Thematic Unity...», pp. 151ss). Greenberg trata de delinear los temas principales de todo el pasaje, cuyo análi-

sis no depende del reconocimiento de un modelo literario definitivo. Piensa que el tema principal del relato de las plagas gira alrededor de la revelación de la naturaleza de Dios al Faraón, a los egipcios y a todos los hombres. Aún más importante es reconocer de qué manera encaja este tema en el conjunto del libro. La inicial revelación del nombre de Dios choca con la resistencia humana y la falta de fe, y ello crea la tensión del relato. Las plagas funcionan como demostración de la naturaleza de Dios que hace añicos la resistencia.

Usado de modo adecuado, este enfoque tiene la ventaja adicional de poder usar los trabajos analíticos más técnicos. Por un lado, al incorporar a los temas toda la riqueza y variedad de las fuentes, se puede enriquecer la comprensión del relato, en vez de empobrecerla con generalizaciones reduccionistas. Por otro lado, la interpretación de las fuentes dentro del marco temático de todo el pasaje impide que la exégesis se vuelva excesivamente fragmentaria. Por ejemplo, se pueden admitir las diferencias entre J y P respecto al tema de la resistencia del Faraón. Incluso la tensión entre signos y plagas podría ayudar a esbozar los variados recursos que usa Dios para mostrar su poder. El hecho de que el Faraón es amonestado unas veces sí y otras no, o de que Moisés puede ser flexible e intransigente, proporciona grandes posibilidades para descubrir nuevas combinaciones y dimensiones del relato.

3. Contexto del Antiguo Testamento

7,8-13. La sección precedente ha reiterado la orden de Dios a Moisés respecto al Faraón. El pasaje ha señalado también la intención definitiva de Dios con el Faraón. Como Dios lo había endurecido, se negaría a dejar marchar a Israel. Entonces, Dios aumentaría sus signos y prodigios y sacaría a su pueblo con grandes castigos. Dentro de la narración los vv. 1-7 se mueven en ambas direcciones. Por un lado, la orden se refiere directamente a la queja anterior de Moisés (6,12ss). Por otro, estas palabras forman claramente una introducción al relato de las plagas que sigue.

El tema del conflicto de Moisés con los magos de Egipto se presenta como un primer intento de convencer al Faraón de la autoridad divina de Moisés cuando busca liberar a Israel. Cuando fracasa su demostración de poder extraordinario, comienza la secuencia de las plagas. El milagro que realiza no es en absoluto una plaga, e incluso su estructura está fuera de la secuencia de los diez desastres siguientes. Sin embargo, a lo largo de diferentes plagas persiste el tema del conflicto con los magos (7,22; 8,14; 9,11) y culmina con la derrota de éstos a manos del poderoso Moisés. Es posible que el tema sirviera en algún momento de gran marco de referencia para la fuente sacerdotal en el momento de relatar la tradición de las plagas; sin embargo, en su forma final, el tema es solamente uno de los muchos que configuran el rico y variado modelo de la narración actual.

Mientras que los pasajes posteriores mencionan de pasada el papel de los magos, este pasaje lo hace de manera detallada. Dios advierte previamente a Moisés de que el Faraón exigirá una prueba de su autoridad, y le instruye sobre el signo adecuado que debe realizar. Aarón debe tirar su bastón al suelo y se convertirá en una culebra (cf. 4,2ss). Pero cuando Moisés realizó su milagro, el Faraón llamó inmediatamente a sus magos, y éstos realizaron la misma acción. Aunque el bastón de Aarón engulló a los de los magos, el Faraón se negó a reconocer su perplejidad o a cumplir con la exigencia de Moisés. Los comentaristas rabínicos dan mucha importancia a la formulación exacta del texto: el *bastón* de Moisés devoró sus *bastones*. ¡Qué enorme era el poder de Moisés! Es probable que en el contexto del relato todos los bastones se transformaran en culebras.

Ahora bien, el pasaje tiene interés por varias razones. En primer lugar, hay que señalar que fue Dios quien sugirió este signo concreto a Moisés. La narración no insinúa que fue Moisés a quien se le ocurrió el signo, y que se merece el reproche de haber realizado una elección inverosímil. Al contrario, se percibe la auténtica ambigüedad de la situación cuando se reconoce que los magos copiaron un signo elegido por Dios para legitimar a su mensajero. Aunque la narración atribuye a Dios la capacidad de Moisés de realizar un acontecimiento tan milagroso, el milagro no logró su objetivo. Ahora bien, al introducir este elemento de ambigüedad justo al comienzo, el autor deja claro que la importancia de los relatos de las plagas no es meramente un despliegue ingenuo de fuegos artificiales sobrenaturales. El asunto posee otra dimensión: ¿cómo puede convencerse al Faraón para que advierta la mano de Dios? El elemento «sobrenatural» no era suficiente en sí mismo. Se hace que el signo divino parezca un sencillo truco de juglar que puede duplicar con bastante facilidad un buen número de magos egipcios.

Los comentaristas antiguos derrocharon mucha energía en reflexionar sobre el problema de cómo pudieron realizar el mismo milagro los egipcios (cf. sección de Historia de la exégesis). ¿Cómo debía comprenderse la expresión «por medio de sus encantos» o de sus «artes secretas»? Muchos pensaron que su intento de duplicar el milagro fue un fraude total. Sólo Moisés pudo convertir el bastón en serpiente. Sin embargo, esta interpretación es una forma de racionalismo –por supuesto, dentro del marco de la ortodoxia– que, intentando eliminar la ambigüedad, suprime el aspecto de conflicto. De hecho, el texto excluye esta posibilidad de manera implícita cuando afirma que el bastón de Aarón devoró a las otras serpientes. El tema en cuestión no es, pues, el fraude; es el de un auténtico conflicto de poderes. También Josefo señala este punto cuando pone en boca de Moisés estas palabras al rey: «Verdaderamente, no desdeño la astucia de los egipcios, sino que declaro que las obras por mí realizadas superan con mucho su arte de magia... mis milagros proceden del poder de Dios» (*Antiq.* II,284ss).

Finalmente, es sorprendente el poco interés del autor por describir las reacciones psicológicas de los dos hombres. No se menciona la osadía de Moisés, el desdén del rey, ninguna sorpresa o turbación. De hecho, no se describe una de las partes más dramáticas del relato, la petición inicial de un signo, sino que se presenta con la forma de la instrucción precedente. Ésta es otra indicación de que no debe comprenderse de modo psicológico la fórmula «se endureció el corazón del Faraón», sino que su acento es, más bien, profundamente teológico: el juicio de Dios sobre Egipto es tal que el Faraón no escuchará.

7,14-25 *Primera plaga: el agua se convierte en sangre*

La primera plaga ofrece un buen número de características propias que subrayan su particularidad con respecto a los modelos estereotipados de las plagas que siguen. Es poco común que comience hablando de la obstinación del Faraón (sin embargo, cf. 10,1). También su final es en cierta manera inesperado, ya que el asunto queda sin solucionar. Están implicadas todas las fuentes literarias y ello da como resultado un rico mosaico de diferentes modelos.

El mandato inicial que especifica que Moisés tenía que encontrarse con el Faraón «por la mañana, cuando se dirija al río... en la orilla del río» no debe interpretarse ante todo como una indicación del interés del autor por el trasfondo histórico del encuentro. Estas expresiones tienden a ser fijas y pertenecen al esquema narrativo del relato de las plagas, que pone el énfasis en el papel de Moisés como figura profética. Dios le da instrucciones exactas sobre dónde tiene que ir y qué tiene que decir, igual que hizo con Elías (1 Re 17,3), Isaías (Is 7,3) y otros. El propio mensaje «deja marchar a mi pueblo», estribillo que se repite a lo largo del relato de las plagas, aparece en el estilo profético del discurso directo. Además, se indica claramente el objetivo del acontecimiento que sigue. El Faraón sabrá «que yo soy Yahwé» cuando el agua se convierta en sangre. El tema del conocimiento de Yahwé a través de sus grandes obras sigue apareciendo de distintas maneras a lo largo del relato de las plagas, y está estrechamente conectado con el motivo básico de la resistencia del rey al plan de Dios, expresado por primera vez cuando negó cualquier conocimiento de Yahwé (5,2). La transformación del agua se realiza de forma dramática. Cuando el bastón golpea el agua deben despejarse todas las dudas sobre dónde está el verdadero poder.

Los hilos principales del relato están suficientemente claros; sin embargo, algunos detalles no lo están y muestran cierta falta de consistencia. En el v. 17 parece que sólo se transforman las aguas del Nilo; en cambio, en el v. 19 se incluyen explícitamente todas las aguas de Egipto, incluidas las aguas de las vasijas. Es difícil reconciliar este dato con el hecho de que los magos egipcios transformen más agua en sangre. Por otra parte, no está del todo claro si los egipcios no podían beber el agua porque se transformó en sangre o porque hedía a causa de los peces muertos. Aunque es-

tos detalles causaron problemas a los comentaristas posteriores, no hay ningún indicio en el texto de que el redactor intentase armonizar estas dificultades.

Parece que la referencia explícita a la reacción del Faraón en el v. 23, «se volvió a su casa sin hacer caso», trata de poner de relieve el contraste con el resto de los egipcios, que deben trabajar duramente para conseguir agua. Hasta este momento, el Faraón no se ve afectado personalmente. Un midrás judío subraya esta interpretación poniendo en su boca esta respuesta a Moisés: «No me causas ningún inconveniente; si no puedo tener agua, tendré vino»; sin embargo, «su pueblo sufrió y tuvo que cavar» (*Shekel Tob*, citado por Greenberg, *ad loc.*).

Las referencias posteriores del Antiguo Testamento a la tradición de las plagas concuerdan en considerar la primera plaga la transformación del agua en sangre (Sal 78,44, etc.). Sin embargo, para muchos lectores modernos, esta catástrofe presenta una amenaza mayor para la vida humana que la de alguna de las plagas siguientes y les resulta difícil advertir un «crescendo» continuo en toda la serie. A pesar de ello, la tradición parece considerar la primera plaga más como una molestia asquerosa que como una amenaza radical a la vida. Pasaron siete días, en los que los egipcios tuvieron que cavar en busca de agua, hasta que se mandó la segunda plaga. El propio Faraón no se lo tomó en serio. En esto hay una delgada base exegética para relacionar la tradición de la primera plaga con el enrojecimiento estacional del Nilo, cosa que los comentarios críticos modernos no se cansan de citar.

7,26-8,11 *Segunda plaga: las ranas*

El envío de las ranas también se anuncia previamente, como una advertencia al estilo profético, y luego la ejecuta Aarón. El texto no indica ningún nexo causal con la plaga precedente, a pesar de que los comentaristas han intentado desde hace tiempo relacionar la contaminación del Nilo con la llegada de las ranas. De la larga lista de plagas que Moisés provocó a los egipcios, la de las ranas sería ciertamente una de las menos temidas: ni devoran ni destrozan la propiedad. Sin embargo, son terriblemente perjudiciales y muy desagradables para la vista y el oído. Calvino pone de relieve el elemento burlesco de la plaga; Jacob habla del «coco» que asusta a los niños (*Kinderschreck*). El texto pone de relieve los elementos de incomodidad y molestia. Las ranas entran en las casas, se suben a las camas, entran en la cocina y se comen las herramientas. Incluso no quedó inmune el lugar más inverosímil para atraer a una rana, el horno seco.

El nuevo tema que aparece es la concesión que el Faraón hace a Moisés con tal de que desaparezca la plaga. Este tema del debilitamiento gradual de la resistencia del Faraón a la partida de Israel sigue creciendo hasta que se llega al callejón sin salida que provocará el envío de la última plaga. El hecho de que la resistencia del Faraón pueda debilitarse por medio de una plaga tiene un aspecto algo diferente del que aparece en 7,3,

donde Dios pretende endurecerlo. Por eso, las plagas no se mandan para suavizar su resistencia, sino para glorificar el poder y la autoridad de Dios. Tienen cierta razón los críticos literarios al asignar estos dos temas a distintas fuentes. Sin embargo, en la forma final del relato de las plagas, los dos temas no están en verdadera tensión. Ambos contribuyen a dar riqueza al relato y varían el esquema de la serie para evitar la amenaza de monotonía al contar un relato tan largo. Dado que las concesiones terminan en un *impasse*, no existe un verdadero conflicto de contenido entre los dos modos de enfocar la resistencia del Faraón.

Son especialmente interesantes las negociaciones entre el Faraón y Moisés porque en ellas se abren paso rasgos genuinamente humanos a través de las formas estereotipadas que dominan este largo relato. Se presenta al Faraón como a un hábil negociador. Su oferta inicial de dejar marchar al pueblo a ofrecer sacrificios (v. 4) suena a total capitulación; pero lo niega inmediatamente. Sin embargo, en todas las negociaciones posteriores el Faraón retoma su oferta anterior, que luego interpreta como una concesión parcial. Así, en el v. 4, el Faraón acepta dejar marchar al pueblo a ofrecer sacrificios; pero, con gran astucia, mantiene escondidas sus cartas sobre los participantes y el lugar del sacrificio.

A Moisés se lo presenta como una persona igualmente hábil. Aunque está por encima de todos los mensajeros de Dios, el mandato que recibe no restringe su libertad de negociación. Este aspecto aparece en la respuesta de Moisés a la primera concesión del Faraón, y ayuda a explicar la expresión inicial del v. 5. La RSV la presenta simplemente como expresión de cortesía: «Dígnate mandarme...» Sin embargo, esto no corresponde al texto hebreo ni encaja en el contexto de la sección. Moisés responde más bien al Faraón: «Te doy un poco de ventaja; indica el tiempo necesario para eliminar estas ranas». Cuando el Faraón le ofrece sólo un día, Moisés responde: «De acuerdo; para que puedas reconocer la autoridad de Yahwé». Moisés acepta la desventaja y otorga al Faraón la ventaja para mostrarle todo el poder de que dispone. Es un clásico ejemplo de «jugar con uno más». Algunos comentaristas encuentran un toque de ironía en el comentario final: a pesar de que se eliminaron las ranas, dejaron su olor en el país. El Faraón no había negociado este detalle.

8,12-15 *Tercera plaga: los mosquitos*

La tercera plaga se produce sin previo aviso y concluye sin el elemento de concesión. La frase conclusiva «como había dicho Yahwé» (7,13; 8,15; 9,12.35) se relaciona con la predicción inicial de que el Faraón permanecerá hostil a pesar de todas las plagas (7,4). No está del todo clara la naturaleza exacta de la aflicción. Aunque se trata de un tipo de insectos, los investigadores no se ponen de acuerdo si son mosquitos o piojos.

El autor retóma de nuevo el tema de los magos. Han sido capaces de transformar el agua en sangre y de producir ranas rivales. Sin embargo, por vez primera son incapaces de producir mosquitos. Confiesan más bien que

la mano de Dios está actuando. Es la primera indicación explícita de cómo el autor presenta la cuestión del verdadero o falso milagro. El verdadero aplasta al falso y son los propios magos los que dan testimonio del hecho.

8,16-26 *Cuarta plaga: las moscas*

La cuarta plaga retoma el estilo de la primera; ello ha hecho que algunos comentaristas consideren el conjunto de las plagas en ciclos de tres. Una vez más, Moisés tiene que ir al encuentro del Faraón cuando éste se dirige a la orilla del río y le amonesta en estilo profético. El mensaje incluye la amenaza de moscas y no de fieras salvajes, como sugiere una antigua tradición (cf. Targum de Jerusalén).

El nuevo elemento de la cuarta plaga es que establece una distinción entre israelitas y egipcios. La región de Gosén queda aislada y no sufre la plaga de moscas. Los comentaristas no están de acuerdo en si la protección especial de Israel se dio desde el principio de las plagas (cf. ya Filón, *Vita Mosis* I,143ss). Se tome la decisión que se tome, el tema adquiere cada vez más importancia y culmina con la separación final de Israel mediante la marca de sangre en el dintel, que protege al pueblo de Israel del último gran ataque.

La cuarta plaga provoca la renovación de las negociaciones entre Moisés y el Faraón. Éste retoma su anterior concesión (se permitirá a los israelitas ofrecer un sacrificio a su Dios), pero la restringe con la condición decisiva «dentro del territorio». Es en cierto modo sorprendente la réplica de Moisés a esta oferta. La respuesta más obvia habría sido afirmar la impureza del país de Egipto para realizar un sacrificio hebreo. Sin embargo, Moisés afirma que su método de sacrificio podría ser ofensivo para los egipcios, y conllevaría represalias para su pueblo. De ahí que reitere su petición de un viaje de tres días por el desierto. No es del todo claro dónde radica la ofensa (Gn 46,34). ¿Está en que los hebreos sacrificaban animales que eran considerados sagrados por los egipcios (cf. Targ. Ónqelos)? ¿Está en la ofrenda de una oveja (cf. Targ. de Jerusalén) o radica la ofensa en todo el ceremonial de la ofrenda? En cualquier caso, Moisés consiguió su objetivo. El comentario final del Faraón, «pero no os alejéis demasiado», parece una restricción insignificante, pues permite a Moisés entrar en el desierto. Sin embargo, es un comentario que encaja admirablemente con la presentación del Faraón como un personaje que se agarra a cualquier pretexto en su proceso de retirada. El v. 25 expresa escuetamente que Moisés sospecha de los motivos del Faraón. Es lo bastante listo como para no confiar en él.

9,1-7 *Quinta plaga: la peste del ganado*

La quinta plaga iguala en su estilo a la segunda, pero es considerablemente más breve y no añade nuevos temas. Sin embargo, se retoma y desarrolla la mención anterior de la protección de Israel. El Faraón envía mensajeros para confirmar si el ganado de Israel se ha salvado realmente. Ha planteado dificultad el alcance global de la plaga del ganado. El v. 6

afirma que «todo el ganado de los egipcios murió»; sin embargo, en la séptima plaga se vuelve a mencionar el ganado. Pero la discrepancia no es importante, ya que no debe exigirse demasiado al estilo narrativo. Es también interesante advertir que la resistencia activa del Faraón es responsabilidad suya por completo (v. 2) y no la elimina el tema del endurecimiento que enmarca cada una de las plagas.

9,8-12 *Sexta plaga: las úlceras*

El relato es extremadamente breve, pero lleva a término el tema del conflicto de Moisés con los egipcios. No sólo no pudieron producir úlceras, sino que no pudieron volver a presentarse delante de Moisés, ya que, como le sucedió al resto de Egipto, ellos también padecieron gravemente las úlceras. La expresión del endurecimiento del Faraón sufre una ligera variación en el v. 12 –*Dios* endurece su corazón–, pero el significado no es diferente del de las expresiones anteriores. Sirve únicamente para hacer aún menos sostenible la interpretación psicológica del endurecimiento.

9,13-35 *Séptima plaga: el granizo*

A diferencia de las dos plagas anteriores, caracterizadas por su brevedad, *el relato de la tormenta es una de las descripciones más largas de* todo el relato. Este hecho no puede explicarse sólo por la combinación de diferentes fuentes, sino que refleja la ampliación creciente del relato, que culminará en el castigo definitivo. El esquema se varía al comienzo con un amplio discurso de Yahwé al Faraón. El discurso expresa la reacción obvia de cualquier lector que ha seguido el largo recital de plagas: «Ya podría haberos hecho desaparecer de la faz de la tierra». A continuación se ofrecen las razones del número de plagas: Dios ha dejado que el Faraón siga vivo, en primer lugar, para mostrarle su poder, y, en segundo lugar, para manifestar su gloria a todo el mundo.

Lo que sigue parece un grato respiro en comparación con la imposibilidad anterior de evitar las plagas. Se anuncia la siguiente plaga, pero se ofrece una verdadera alternativa. Los que escuchan pueden salvar a sus esclavos y a su ganado si los cobijan a tiempo. El escritor describe las crecientes distinciones que se han ido produciendo dentro del pueblo egipcio. No son atacados los que respetan la palabra de Yahwé. Sin embargo, los que no hacen caso del aviso sufren las consecuencias de la tormenta de granizo. En breve volverá el escritor sobre el tema de los «temerosos de Dios» en Egipto, que intentan persuadir al Faraón para que desista de su actitud.

La reacción del Faraón parece alcanzar un nuevo nivel de intensidad y señalar una creciente disponibilidad a una verdadera negociación. El Faraón dijo: «He pecado... Yahwé es justo y yo y mi pueblo somos culpables» Sin embargo, la respuesta de Moisés disipa cualquier esperanza de que el Faraón haya cambiado realmente. Está dispuesto a interceder para demostrar que Dios controla el mundo; pero rechaza las dimensiones religiosas de la confesión: «Yo sé que ni tú ni tus cortesanos respetáis todavía al Señor Dios».

Los vv. 31-32 interrumpen bruscamente el relato con una interpolación erudita que distingue entre la cosecha de dos tipos de cultivo. El lino y la cebada, que se cosechaban en Egipto en febrero-marzo, son destruidas por el granizo. Pero el trigo y el mijo, que se cosechaban únicamente en marzo-abril, no sufren daños. La interpolación ha adquirido una importancia particular para el lector con mentalidad histórico-crítica, ya que proporciona un índice de fechas inequívoco. Para el autor bíblico el significado es menos obvio. Es posible que sirviera para armonizar esta plaga con la siguiente: a pesar de la tormenta de granizo, quedan en pie algunos cultivos, que serán los que devoren las langostas. Pero se trata de mera conjetura (cf. 10,5.15).

El relato concluye con una nueva referencia al tema familiar del cambio de opinión del Faraón debido a la dureza de su corazón. Pero el autor añade el tema que el Faraón acaba de introducir: «volvió a *pecar* y no dejó salir al pueblo».

10,1-20 *Octava plaga: la langosta*

La octava plaga adquiere también una extensión considerable debido a la introducción de nuevos temas y a la expansión de antiguos. Por vez primera se describe de manera explícita el objetivo de las plagas como un «burlarse» del Faraón que se contará a los niños (cf. celebración de la Hagadá judía). Una vez más, se introduce el tema de la concesión antes de la llegada de la plaga y se pone en relación con la intercesión de los siervos del Faraón. Este ligero cambio en la estructura del relato permite describir la reacción del Faraón tanto antes como después de la plaga.

Las negociaciones se llevan adelante en estilo muy vivo. El problema ahora es quiénes participarán en la peregrinación al desierto. Se describe a un Moisés cada vez más intransigente. Exige el derecho a llevar a todo el mundo, jóvenes y ancianos, junto con los rebaños. El Faraón rechaza dicha petición de manera sarcástica y acusa a Moisés de actuar con doblez. Además, hace una advertencia lógica. Si Moisés sólo piensa en un sacrificio de tres días, ¿por qué no llevar sólo a los hombres, que son los únicos que participan en el rito de culto? Pero el asunto queda en el aire y Moisés y Aarón salen de la presencia del rey.

Sigue luego el esquema habitual. Se convoca a la langosta, que destruye el país. El Faraón se arrepiente y llama a Moisés para que interceda. Las palabras «sólo esta vez» transmiten la impresión de que se está llegando al clímax. El conflicto definitivo está claramente a las puertas.

10,21-29 *Novena plaga: las tinieblas*

La forma y el contenido de la novena plaga han dificultado la labor del intérprete. Según la forma, el Faraón llama a Moisés para negociar después de tres días de tinieblas. Pero debemos pensar que las tinieblas desaparecen, a pesar de que las negociaciones terminan en un punto muer-

to. Algunos comentaristas se han preguntado también si la mera presencia de tinieblas se puede considerar una intensificación del castigo. ¿No es un anticlímax, después de los desastres del granizo y la langosta? Otros han intentado poner de relieve sus elementos de terror, y han descubierto una batalla cósmica entre la luz y la oscuridad. Pero nuevamente hay que decir que muchos de estos problemas están fuera de la atención y preocupación del autor. La plaga de las tinieblas no es inadecuada como penúltima plaga, ya que preludia el castigo definitivo, cuando los primogénitos sean golpeados de noche. Sin embargo, hay también cierto contraste entre el silencio mortal de las tinieblas, que puede tocar, y el «gran grito» que está a punto de resonar.

El último intento negociador entre Moisés y el Faraón evita totalmente el tema de las tinieblas y se centra en lo esencial. El Faraón hace su última concesión: los israelitas pueden marchar e incluso llevarse a sus hijos. Sólo deben dejar sus rebaños, para así asegurar su vuelta. Moisés se niega a alterar, incluso a suavizar, su petición. Deben salir con todo. ¡Ni siquiera una pezuña se quedará! Y añade una razón: no sabe qué animales va a exigir Yahwé; pero esto suena un poco falso. Ambos hombres saben ahora que lo que está en juego es la libertad total de Israel. El Faraón amenaza de muerte a Moisés si vuelve a presentarse ante él. Por su parte, Moisés acepta que este encuentro es el último: «¡Tú lo has dicho! No volverás a verme en tu presencia»

11,1-11 *Anuncio de la décima plaga*

El clímax de la larga serie de plagas llega con la décima plaga. «Todavía tengo que enviar una plaga... os echará a todos de aquí.» Sin embargo, la complejidad de la amplia tradición del Éxodo ha obligado a reestructurar el modelo habitual. Esta plaga se anuncia por primera vez a los israelitas, pero sucede después de la preparación de la pascua (c. 12). Con otras palabras, la matanza de los primogénitos es tanto la culminación del relato de las plagas como el comienzo de la tradición de la pascua. El c. 11, como unidad literaria, mira tanto adelante como atrás.

En el contexto del anuncio de su partida definitiva de Egipto, se manda a Moisés que instruya a los israelitas para que se lleven objetos de plata y oro pertenecientes a sus vecinos egipcios. En este momento del relato no se ofrece ningún motivo para dicha acción, sólo se garantiza su éxito. Más tarde se explicará su finalidad (13,36). Más que ofrecer un motivo, el relato pasa a hablar de la estima de Moisés, no sólo entre su pueblo sino también entre los egipcios. Este tema no se inserta con fluidez en el contexto y aparece de manera un poco forzada.

El mayor problema del capítulo tiene que ver con el discurso de Moisés que comienza en el v. 4. Moisés anuncia la llegada de la última plaga con el estilo profético habitual. El mismo Yahwé recorrerá el país de Egipto y todos los primogénitos egipcios morirán. ¡A los israelitas no les tocarán ni un pelo! Sin embargo, el problema está en determinar el contexto del discur-

so. ¿A quién habla Moisés y a qué hora? El final de este pasaje deja claro que estas palabras se dirigen al Faraón. Sus cortesanos se presentarán brevemente ante Moisés y le rogarán que se marche del país (v. 8a). La última parte del v. 8 confirma totalmente esta afirmación. Cuando acabó de hablar, Moisés salió de la presencia del Faraón con un enfado monumental.

Así que el problema está en determinar la conexión del discurso con la cronología del capítulo. A pesar de sus dificultades, la mejor solución es, en mi opinión, asumir que se ha construido el c. 11 en orden temático y no cronológico (cf. análisis literario). El discurso de Moisés al Faraón debería estar al final del c. 10, pero fue desplazado por la inserción de las instrucciones sobre el despojo de los egipcios (11,1-3). Por tanto, en el contexto global, ni siquiera la última plaga carecía de aviso. Sin embargo, el aviso se da ahora con un nuevo aire de confianza y desafío. Israel no se escapará subrepticiamente del país. Más bien, el poderoso de Egipto se postrará ante ellos y les pedirá que se marchen.

Retomando el vocabulario de la introducción del c. 7, los dos últimos versículos del c. 11 concluyen formalmente el relato de las plagas. Para que no se consideren las plagas como un fracaso por no haber conseguido su propósito de liberar a Israel, la narración comienza y termina con una justificación teológica. Forma parte del juicio de Dios contra el Faraón el que mantenga su resistencia, para permitir a Dios multiplicar sus signos y prodigios. Sólo cuando esto se ha llevado a cabo, Dios extiende su mano para sacar a Israel de la tierra de Egipto de manera triunfal.

Notas

7,9ss Sobre el papel de la serpiente en Egipto, cf. L. Keimer, *Histoire des serpentes dans l'Égypte ancienne et moderne,* París 1948, y el artículo de M.-L. Henry, *BHH* III, cols. 1699ss.

7,14ss Greta Hort, *ZAW* 69, 1957, pp. 84-103; 70, 1958, pp. 48-59, ofrece el tratamiento reciente más detallado. Pretende explicar científicamente las plagas y su secuencia histórica. De interés especial es su intento de explicar la rojez del agua como un fenómeno físico inhabitual, que guarda relación con la confluencia estacional del Nilo Blanco y el Azul.

8,21ss Sobre el tema del sacrificio en el antiguo Egipto, cf. los artículos de Hans Bonnet sobre «Opfer» y «Widder», *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte,* Berlín 1952, pp. 547ss, 867ss.

9,3 Los datos arqueológicos recientes sobre la domesticación del camello en el Medio Oriente Antiguo los revisa F. C. Fensham (*Exodus,* p. 40), que propone una fecha anterior a la de 1200 a.C., defendida por Albright.

4. *Contexto del Nuevo Testamento*

H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*[2], Gotinga 1921; **A. T. Hanson**, *The Wrath of the Lamb,* Londres y Nueva York 1957; **Lars Hartman**, *Prophecy Interpreted,* Lund 1966;

H.-P. Müller, «Die Plagen der Apokalypse», *ZNW* 51, 1960, pp. 268-78; **P. S. Minear**, *I Saw A New Earth*, Washington 1968; **A. Vanhoye**, «L'utilisation du livre d'Ézéchiel dans l'Apocalypse», *Biblica* 43, 1962, pp. 436-76.

El Nuevo Testamento utiliza poco la tradición de las plagas del Antiguo Testamento, sólo en dos casos. En primer lugar, Pablo cita en Rom 9,17 la obstinación del Faraón en Ex 9,16. En segundo lugar, hay una importante referencia a las plagas en el libro del Apocalipsis, especialmente en los cc. 8 y 16. En el primer caso, Pablo usa el ejemplo de la obstinación del Faraón en el contexto de su argumentación sobre la continuidad del plan de Dios de escoger a Israel como su pueblo elegido. Pablo ilustra la ilimitada libertad de Dios, tanto en su perdón como en su castigo, citando el caso de la obstinación del Faraón. Sin embargo, el argumento no se apoya en la exégesis del pasaje del Éxodo, y la referencia al Faraón sirve únicamente en el conjunto del argumento como un ejemplo entre muchos. Pero es significativo que Pablo sigue muy de cerca el texto del Antiguo Testamento y, antes que evitar las dificultades implícitas en atribuir a la acción de Dios la obstinación del Faraón, desarrolla con gran audacia, más de lo que lo hace el Antiguo Testamento, el tema de la libertad y el poder de Dios.

En el segundo caso se hace un uso más amplio de la tradición de las plagas en el contexto de los tres ciclos de castigos apocalípticos. Sin embargo, es igualmente cierto que el material de las plagas ha sufrido un desarrollo que supera la forma del Antiguo Testamento. Ciertamente, la secuencia de las plagas del Nuevo Testamento refleja claramente la influencia del Antiguo Testamento. Ap 16 presenta así las siete copas de la ira: úlceras, agua en sangre, muerte de peces, fuego abrasador, tinieblas, espíritus demoníacos como sapos, relámpagos, truenos y terremoto. También la repetición de la frase «pero no se arrepintieron ni reconocieron su grandeza» (16,9.11) refleja el modelo del Éxodo. Sin embargo, el contexto del Nuevo Testamento es muy diferente. La visión apocalíptica, con su dimensión de terror auténtico y angustia, ha originado una visión distinta de la diseñada por la repetición didáctica de las plagas del Éxodo. Es muy probable que el autor del libro del Apocalipsis tomase su material de un círculo en el que el relato del Éxodo había adquirido desde hacía tiempo una nueva función dentro de un marco apocalíptico (cf. Henoc). También parece claro que este uso de la tradición de las plagas del Antiguo Testamento no fue muy utilizado en el resto del Nuevo Testamento, que encontró su imaginería escatológica en algún otro lugar.

Cuando se advierte lo poco que usa el resto del Antiguo Testamento la tradición de las plagas no resulta extraña la actitud del Nuevo Testamento. Dentro de la Biblia, la tradición sólo encontró amplio desarrollo en algunos Salmos (78, 105), y con el fin de recordar la historia de la desobediencia de Israel. En los profetas, las plagas egipcias no juegan un papel relevante. No significa que los profetas y escritores apocalípticos no utilizaran la imagen de la peste, sino que la que utilizaron no provenía de la

tradición del Éxodo. Por ejemplo, Joel habla del «día del Señor» como una plaga de langostas, a la que acompañan tiniebla y terremoto (2,2ss), pero su material no tiene relación con el Éxodo. Del mismo modo, las visiones de Is 13, que hablan de una desolación cósmica, no tienen nada en común con la antigua tradición de las plagas. Incluso Zac 14, que habla explícitamente de Egipto, tiene una relación remota.

Se pueden deducir diferentes razones para explicar este hecho. En primer lugar, en la tradición del Éxodo falta la perspectiva escatológica, central para el mensaje profético; por eso, el material no era apto para dicho fin. Además, el marco didáctico en que se transmitió la tradición de las plagas eliminó en gran parte el elemento de terror, característico de la imaginería profética. Finalmente, cabe la duda de que la yuxtaposición de dos naciones (Israel y Egipto) en la tradición de las plagas fuera compatible con la utilización del ataque profético, que se centraba en Israel.

En consecuencia, cuando Hch 2 hace referencia a los grandes signos y prodigios de Pentecostés cita la profecía de Joel. Igualmente, la descripción apocalíptica del tiempo final en Mateo (c. 24) expresa el castigo con referencias a Daniel, Isaías y Zacarías. Por último, cuando este evangelio describe la crucifixión como un momento de tinieblas, terremoto y resurrección, se inspira en el lenguaje de los Salmos del Antiguo Testamento y de los escritores apocalípticos, pero no del Éxodo.

5. *Historia de la exégesis*

La primitiva exégesis helenística de los relatos de las plagas tendió a recontar la tradición como un gran triunfo de Moisés. Artapano dice que el rey de Egipto se quedó sin fuerzas ni palabras cuando Moisés susurró el nombre divino a su oído (Eusebio, *Praep. Ev.* IX,27). Filón describe el encuentro inicial con los magos como una victoria total, en la que «un espectáculo maravilloso refutó el escepticismo de las almas de los malintencionados» (*Vita Mosis* I,94). Josefo cuenta la historia para demostrar que «Moisés no se equivocó en ninguna de sus predicciones» (*Antiq.* II,294; cf. *Jubileos* 48,6).

Muy pronto se embelleció la descripción de las plagas procurando hacer real el terror del castigo. La Sabiduría de Salomón describe las tinieblas con tintes demoníacos y deja helados a sus lectores con la descripción del «paso de las alimañas y del silbido de las serpientes» (17,9). Artapano presenta a Moisés lanzando el granizo y un terremoto que destruyen las casas y la mayoría de los templos. Trajo también consigo un monstruo alado que acosó a los egipcios (*ibid.*). Josefo deja correr libremente su imaginación; al pintar una increíble escena del país, saturado de «su horrible lodo; había por todas partes un hedor insoportable y espantoso: sapos muriendo, vivos y muertos» (*Antiq.* II,297). Además, se puede descubrir en esta temprana exégesis el intento de encontrar un modelo más amplio

para la serie de plagas. Filón no solamente explica el número diez, sino que las distribuye entre los cuatro elementos del universo (tierra, fuego, aire y agua); ello provocó la violencia (*Vita Mosis* I,96).

Quizá sea aún más característico el amplio marco didáctico (que supera mucho al del Antiguo Testamento) en el que se interpretó la tradición y que sirvió cada vez más de modelo para intérpretes posteriores. Josefo percibió que las plagas eran instructivas «porque incumbe al ser humano aprender a limitarse a una acción de ese tipo para no ofender a la divinidad ni provocar su ira» (*Antiq.* II,293). Filón hizo la interesante observación de que «los hebreos no eran meros espectadores de los sufrimientos de otros... sino aprendices de las mejores y más provechosas lecciones de piedad» (*Vita Mosis* I,146). Sin embargo, la interpretación más creativa de la tradición de las plagas se encuentra en la Sabiduría de Salomón (16ss). Su autor se sintió libre para intercalar grandes bloques de otras tradiciones del Antiguo Testamento en los relatos de las plagas a fin de ilustrar su idea de que Dios salva al justo y destruye a los malvados.

En el Targum Ónqelos pueden verse fácilmente reflejadas algunas de las tendencias de la primera exégesis rabínica, especialmente la de aclarar pasajes ambiguos como el de la ofensa del sacrificio de Israel de 8,22. La Mekilta soluciona el problema de dónde consiguió el Faraón los caballos con los que persiguió a los israelitas; puesto que todos los animales murieron, se los asigna a los «temerosos de Dios» de 9,20. Aún más significativa es la amplia interpretación tipológica que se introdujo. En primer lugar, las diez plagas eran una recompensa por las acciones de Abrahán, que resistió diez tentaciones (*Ex. Rabbah* 15.27; *ARN* 33.95). En segundo lugar, cada plaga correspondía, punto por punto, a un crimen cometido por Egipto contra los hebreos (*Mek. Beshallah* 7).

Las principales líneas de interpretación entre los Padres de la Iglesia fueron establecidas en la amplia e impresionante interpretación de Orígenes (*Homilías sobre el Éxodo*). En primer lugar, mostró un cuidado poco habitual al señalar los diversos esquemas presentes en el relato y al delimitar las diferencias características. Ahora bien, a pesar de que Filón (*Vita Mosis* I,162) ya había indicado la relación entre la ley y las plagas, fue Orígenes quien elaboró dicha analogía con enorme amplitud y, de ese modo, proporcionó el marco para gran parte de la alegoría posterior. Las plagas sucedieron para que la gravedad de su castigo hiciera reconocer a los egipcios que se habían desviado de la ley divina. San Agustín amplió este esquema en su famoso sermón «Sobre las diez plagas y los diez mandamientos» (PL 46,945) y dejó un el modelo fijo para los Padres siguientes y la Escolástica (cf. Honorio, Isidoro, Wilfrido Estrabón, etc.).

Se advierte también la preocupación, compartida por judíos y cristianos, de reconciliar algunas de las incoherencias más obvias del relato. Por ejemplo, ¿de dónde sacaron los magos el agua que cambiaron en sangre, si Moisés ya había transformado toda el agua en sangre? Esta pregunta recibe diversas explicaciones entre los Padres (San Agustín, *Quaest. in Hept.*

II,23; Teodoreto, *Quaest.* 20 [PG 80,248]; cf. Rashi e Ibn Ezra). Una cuestión más importante es por qué permitió Dios a los magos que tuvieran poder para hacer milagros y cuál era la naturaleza de sus encantos (Teodoreto, *o. c.*, 18). Se buscaron reglas con las que distinguir el verdadero del falso milagro (cf. resumen en Lapide, *ad loc.*). Finalmente, todos los Padres y comentaristas medievales judíos se ocuparon del problema del endurecimiento del Faraón, y concluyeron casi siempre con una postura consensuada, que combina el poder de Dios y la libre voluntad del hombre.

Los reformadores protestantes del siglo XVI continuaron la tradición exegética medieval, pero actualizaron el relato presentando a Moisés como el predicador atrevido y fiel del castigo de Dios, que se enfrentó con éxito a la arrogancia del rey de Egipto, símbolo del gobierno terrestre. La gran riqueza de material del ciclo de las plagas aportó a cada uno de los reformadores pasajes clásicos desde los cuales exponer algunos de sus temas favoritos. Por ejemplo: Lutero contrasta con gran elocuencia la tosquedad de palabra y de apariencia del mensajero de Dios con la pompa y el esplendor de la corte egipcia, mostrando cómo al final Dios destruyó a los falsos profetas del reino de Satán. Puso de relieve que la experiencia de aflicción enseñó a Israel a rezar a Dios en los momentos de gran adversidad. Zwinglio ofrece una sencilla exposición literal, pero detalla algunos puntos para mostrar que el lenguaje es metafórico: en 7,12 Moisés usa la *catachresis* (¡técnica literaria similar a la del «hoc est corpus meum» del evangelio!) y la hipérbole en 10,21 (*Farrago Annot. Exod., ad loc.*). La exégesis de Calvino es sin duda la más detallada y atenta. Soluciona de pasada algunas de las dificultades, tales como la extensión de la plaga en 9,6; sin embargo, su énfasis principal está en otros sitios, distintos de estos detalles. Por encima de todo, ve en las plagas una justificación del gobierno divino del universo contra el poder de la impiedad. Dios destruye los ídolos del hombre y manifiesta su gloria sobre los gobernantes del mundo. Obviamente, el uso que hace Pablo de la arrogancia del Faraón en el contexto de la predestinación proporcionó a Calvino un soporte para ampliar el tema. Su insistencia por seguir el sentido literal del texto, especialmente que Dios era el autor de la arrogancia del Faraón, provocó la ira de los comentaristas católicos posteriores (resumen en Lapide). También es llamativa la fuerte preocupación didáctica y pastoral de la exégesis de Calvino. Elaboró continuamente aplicaciones homiléticas para la formación de la vida cristiana, basadas en la confianza y la paciencia.

De particular interés es el siglo XVII, debido al nuevo elemento de intensidad y preocupación científica por los detalles concretos de las plagas. Estudiosos como Samuel Bochart, John Lightfoot y Johannes Drusius intentaron describir cada plaga con una exactitud pasmosa. El obispo Ussher, entre otros muchos, intentó determinar el intervalo de tiempo entre las plagas en términos de cronología absoluta. Se reexaminaron todas las soluciones antiguas de las supuestas contradicciones y se ofrecieron algunas nuevas (cf. Clericus sobre el cambio del agua en sangre). El tema de

las plagas, como ejemplo de milagros del Antiguo Testamento *par excellence*, se introdujo en la controversia filosófica y teológica con los deístas ingleses. Hombres como Edward Stillingfleet intentaron aportar mayor precisión para distinguir entre verdaderos y falsos milagros (*Origines Sacrae* II,10, *Works* II, Londres 1709, pp. 210ss).

Se puede establecer mejor el comienzo del periodo moderno con la publicación del ensayo clásico de J. G. Eichhorn *De Aegypti anno mirabili* (1818). Naturalmente, se habían propuesto desde hacía tiempo innumerables argumentos racionalistas para explicar las plagas (cf. Bertholdt); sin embargo, antes de Eichhorn nadie intentó explicar con tanto detalle todo el ciclo de las plagas de forma tan coherente desde el punto de vista racionalista. Entendió todo el asunto como algo provocado por circunstancias naturales anuales que Moisés explotó con alguno de sus trucos de prestidigitación. La exhibición inicial con la serpiente no tuvo éxito porque Moisés olvidó que los magos egipcios conocían el mismo truco. Entonces intentó impresionar al Faraón con el poder del Dios hebreo: mediante un invento químico, que unió a un conjuro contra el Nilo, dio color rojo a un poco de agua contenida en un vaso. Las explicaciones de Eichhorn eran tan forzadas y a menudo tan ofensivas que provocaron docenas de rechazos por parte de personas como Rosenmüller, Hengstenberg y otros.

Las respuestas tienen importancia, pues muestran la cambiante disposición de los tiempos. Hengstenberg, que fue el mejor representante de la ortodoxia luterana en la primera mitad del siglo XIX, intentó defender la historicidad de las plagas demostrando un buen conocimiento del colorido local egipcio. Sin embargo, tomó un camino diferente cuando se puso de acuerdo con Eichhorn en que las plagas se parecían mucho a fenómenos naturales de Egipto. Afirmó entonces que la mejor demostración de la calidad sobrenatural del relato bíblico era la coherencia entre lo natural y lo sobrenatural. Ambos están en «alianza amistosa» y en oposición no violenta (*Egypt and the Book of Moses*, Edimburgo 1845, pp. 98s). Sin embargo, no todos los conservadores estaban satisfechos con esta línea de argumentación, como se advierte en la nota del editor inglés que presentó su objeción (p. 125).

Debemos hacer también mención del eruditísimo libro de Jacob Bryant (*Observations upon the Plagues...*, Londres 1794). Siguió de cerca las líneas de los apologistas ingleses clásicos. Defendió la «gran capacidad y decoro» de las plagas elegidas (p. 126). Moisés adaptó los signos de la escena egipcia como si estuviera «hablando su lenguaje» para dejar clara la naturaleza del castigo. Por ejemplo, utilizó su rana sagrada para ridiculizarla, y los sucios piojos para condenar sus ritos viles (pp. 37ss). Bryant intentó demostrar la calidad sobrenatural de las plagas demostrando que no coincidían con la época en la que el fenómeno natural se hacía presente (era lo contrario al enfoque posterior de Hengstenberg). Así, las ranas aparecen normalmente en septiembre, después de que el Nilo ha dismi-

nuido; sin embargo, Bryant calculó que la plaga bíblica sucedió en enero, el mes más frío de la estación (p. 79).

En muchos sentidos, los buenos artículos de Greta Hort (*ZAW* 68, 1957) representan el intento más reciente de defender la interpretación histórica de las plagas mediante argumentos racionalistas. Sin embargo, al final este género de literatura apologética padece la extraña anomalía de defender el «sobrenaturalismo» bíblico basándose en argumentos racionalistas. Su resultado es la irónica afinidad entre los argumentos de Eichhorn y los de Hort.

El método moderno de crítica de las formas e historia de las tradiciones ha intentado relegar el ciclo de las plagas a un puesto secundario dentro del material del éxodo. Gressmann consideró toda la tradición como una «estilización artificial» (p. 82) que preparaba la muerte del primogénito. Del mismo modo, Noth caracterizó la tradición de las plagas como una expansión comparativamente reciente y novelada, unida de manera secundaria al festival de pascua (*Überlieferungsgeschichte*, pp. 70s). Sin embargo, es discutible que se haga justicia a la tradición bíblica poniendo todo el peso del éxodo en el paso del mar. Puede ser una herencia de anteriores controversias el hecho de que los investigadores modernos encuentren pocas cosas importantes que decir sobre estos capítulos.

6. *Reflexión teológica sobre las plagas*

La cosa más llamativa que emerge de considerar la tradición de las plagas en el contexto de todo el canon es la consiguiente crítica teológica que se establece sobre ella. En contraste con el tema de la liberación de Egipto, que seguían celebrando profetas, salmistas y sabios, la tradición de las plagas se relegó a un lugar secundario. De hecho, no se utilizó en la forma tradicional de la narración del éxodo. Fue, más bien, ignorada o ampliamente retocada. Es muy significativo que la tradición bíblica no se desarrollara en la dirección de la posterior exégesis helenística, tanto griega como rabínica, que subrayan elementos como la burla de los egipcios, la separación de Israel del castigo y el compromiso de Dios con la causa de Israel.

La reelaboración teológica de la tradición de las plagas tuvo diversas formas. O se consideraron las plagas como una actuación especial de la gracia de Dios, que Israel rechazó posteriormente por su propio pecado (Sal 78; 105) y que, por tanto, no valieron finalmente para nada, o los profetas dejaron de lado esta tradición y eligieron otras formas de desastre cósmico con las que Dios juzgó a su propio pueblo. La interpretación apocalíptica refleja quizás la reelaboración más radical de la tradición. El libro del Apocalipsis está lleno de imágenes de la tradición de las plagas, pero de forma totalmente diferente. La tradición de las plagas da testimonio de la gran batalla entre Dios y el Faraón para dominar a Israel,

pero este tema se ha transformado tanto en una batalla cosmológica como en una escatológica entre Dios y Satanás. La batalla ya no es un recuerdo memorable de la historia antigua de Israel, sino que se refiere al futuro con su amenazante desafío. La lucha con el mal ha tomado una nueva dimensión de angustia y terror. Al pueblo de Dios no se le protege cuidadosamente en la región de Gosén, sino que se le invita a participar en la lucha con la muerte. Los terrores de Gog y Magog, del dragón del abismo, de las bestias de las visiones de Daniel, quedan combinados para ofrecer una terrible imagen del Anticristo.

Al pueblo de Dios no se le mide por su nacionalidad sino por su fe. Los juicios de Dios son «verdaderos y justos» y se dirigen contra todo el pecado y la corrupción de Babilonia. Dios presenta su reino y es adorado por sus santos (4,8), porque sólo Él puede recibir «la gloria, el honor y el poder». Hay un cielo nuevo y una tierra nueva y Dios habita con su pueblo para siempre (21,1ss).

En definitiva, la Biblia utilizó su propia crítica teológica al recoger una antigua tradición hebrea y transformarla en un testimonio mucho más veraz del plan de Dios para con su mundo.

Excurso I: La obstinación (o endurecimiento) del Faraón

H. Eising, «Die Ägyptischen Plagen», *Lex Tua Veritas. Festschrift für H. Junker*, Trier 1961, pp. 75-87; **J. Gnilka**, *Die Verstocking Israels*, Múnich 1961; **F. Hesse**, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, Berlín 1955; **E. Jenni**, «Jesajas Berufung in der neueren Forschung», *TZ* 15, 1959, pp. 321-39; **Cornelius a Lapide**, *Commentaria in Scripturam Sacram* I, Exod. ch. 16; **M. Lutero**, *Auslegungen über das zweite Buch Mosis*, WA XVI, 1899; **O. Procksch**, «Verstockung», *RGG*² V, 1931, cols. 1573ss; **G. von Rad**, *Teología del Antiguo Testamento* I, 230ss; **K. L. Schmidt**, «Die Verstockung des Menschen durch Gott», *TZ* 1, 1945, pp. 1ss; con **M. Schmidt**, «pacuno» *TWNT* V, pp. 1024ss; **I. L. Seeligmann**, «Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe», *TZ* 19, 1963, pp. 385ss; **P. Volz**, *Das Dämonische in Jahwe*, Tubinga 1924; **W. Zimmerli**, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, Zúrich 1954, pp. 22ss = *Gottes Offenbarung*, pp. 61ss.

Son bien conocidas las dificultades relacionadas con este tema. A pesar de los repetidos esfuerzos por iluminar el concepto de endurecimiento, los resultados han sido poco satisfactorios. La mayor parte del problema está, por supuesto, en su contenido. Aunque hay algunos paralelos generales en el resto del Antiguo Testamento, el problema del endurecimiento es típico del Éxodo. Aparece de repente y después desaparece. Pero se ha transformado en un enorme obstáculo, que oscurece el relato de las plagas. Al aparecer el método de la crítica de fuentes se pensó que se había descubierto la clave del problema del endurecimiento. De hecho, generalmente hay un vocabulario particular que puede asignarse a diferentes fuentes. Sin embargo, esta esperanza se vio frustrada y no ha surgido ya otro avance decisivo (cf. Hesse).

Una tendencia de los investigadores es utilizar trucos psicológicos con los que resolver el problema. El endurecimiento es sólo una expresión que se utiliza para describir la reacción humana interna de resistencia, que, una vez que aparece, no puede ya ser alterada por la voluntad individual. Otra línea presenta el tema como expresión de una posición teológica o filosófica. Hesse habla del «inmenso poder de Yahwé y de la acción pecaminosa del hombre en tensión total». La dificultad de este enfoque radica en que el problema se sobrecarga con la historia de la discusión posterior, que oculta generalmente el significado primario del texto. Por tanto, nos esforzaremos por limitar la investigación lo más posible al problema del texto del Éxodo. Si lo logramos a este nivel, podremos seguir la pista a las implicaciones más globales en un contexto adecuado.

Las estadísticas de la terminología del endurecimiento han sido tratadas tan frecuentemente por los comentarios y las monografías (cf. Hesse) que no parece necesario repetirlas. Sin embargo, puede ser útil para la discusión un rápido resumen. El verbo *kābēd,* con el sentido de «endurecer», aparece habitualmente en *hifil,* con el Faraón como sujeto y *libbô,* «su corazón», como objeto (Ex 8,11.28; 9,34); una vez en *qal,* con el «corazón del Faraón» como sujeto (9,7); y una vez como adjetivo verbal referido al «corazón del Faraón» (7,14). Una sola vez aparece *kābēd* en *hifil* con Yahwé como sujeto (10,1). El verbo *ḥāzaq* aparece normalmente en *piel* con Yahwé o «el corazón del Faraón» (4,21; 9,12; 10,20.27; 11,10) o «el corazón de los egipcios» (14,17) como sujeto. El verbo aparece también en *qal,* con «el corazón del Faraón» como sujeto (7,13.22; 8,15; 9,15). En 7,3 el *hifil 'aqšeh* aparece con Yahwé como sujeto; en 13,15 con el Faraón como sujeto.

Puede presentarse una distribución bastante clara entre las fuentes. El Yahvista utiliza siempre *kābēd.* El escritor sacerdotal elige normalmente *ḥāzaq;* una vez *hiqšāh.* La elección de la fuente E es paralela a P. Hay diversos pasajes redaccionales, que discutimos después (7,14s; 10,1), cuyo uso es diferente de estos modelos.

Volvemos al uso de los verbos en la fuente J. Es importante señalar la posición de la referencia al endurecimiento en el esquema de J. Se podría esperar que apareciera después de la amenaza de las plagas, y que fuera con ello la causa de la plaga siguiente. Sin embargo, la referencia al endurecimiento aparece repetidamente al final del episodio, especialmente después de que se ha eliminado la plaga por medio de la intercesión de Moisés. Esto significa que para el escritor J el endurecimiento no funciona como la causa directa de las plagas, sino que aparece, más bien, como reacción a las plagas, o, más específicamente, a la desaparición de las plagas. En 8,11 se hace explícita esta conexión: «Peró el Faraón, viendo que le daban respiro, se puso terco». Sin embargo, está implícito en otros ejemplos debido a su posición en los relatos.

Debido a la obstinación, las plagas no produjeron la respuesta esperada. Sin embargo, el escritor especifica repetidamente qué reacción se es-

pera. Los signos sirven para revelar el conocimiento de Dios al Faraón. En 5,1 se introduce este motivo por la incapacidad del Faraón de reconocer a Yahwé: «¿Quién es Yahwé? No conozco a Yahwé». La función de la plaga es darle a conocer. La fórmula es «para que sepas...». Por un lado, el modo especial como desaparecen las plagas tiene también la función de dar a conocer a Yahwé (8,6; 9,29). En estos casos, se consigue el objetivo mediante el tiempo específico y la circunstancia poco habitual de la desaparición de la plaga. La obstinación sirve para impedir la función propia de las plagas como medio de conocer a Yahwé. Podríamos deducir que el inesperado respiro dio al Faraón un motivo para su actitud equívoca (7,11). Después de todo, ¿no habría ocurrido la plaga por casualidad? Sin embargo, el escritor señala que el fracaso de la plaga de producir verdadero conocimiento es lo que endurece al Faraón. Para J no se trata de un estado mental, sino de una reacción específicamente negativa a los signos procedentes de Dios.

Pasemos ahora al escritor P. Su uso de la terminología del endurecimiento tiene rasgos peculiares. En primer lugar, es llamativo el paralelismo de las frases. El esquema de 7,3-4 es ab-abc. Los dos miembros del v. 3 son paralelos a los dos primeros miembros del v. 4. Para este redactor, la expresión «endureceré el corazón del Faraón» es muy cercana a «Faraón no escuchará». La comparación de 11,9 con 7,3 confirma la proximidad de significados. En los dos versículos, y sólo aquí, la obstinación del Faraón sirve para «multiplicar los signos en Egipto». Sin embargo, 7,3 describe la obstinación como «endureceré el corazón del Faraón», mientras que 11,9 dice «el Faraón no escuchará». Finalmente, es importante indicar que también estas dos frases estructuran de manera consecuente la fórmula final de P: «el Faraón se obstinó y no quiso escuchar» (7,13.22; 8,11.15; 9,12).

Ahora bien, el hecho de que las dos frases estén en paralelismo no justifica que se asuma que las frases tienen el mismo significado. ¿Cuál es la naturaleza de su similitud? La primera sugerencia es que se encuentran en relación de causa y efecto: «Como estoy endureciendo el corazón del Faraón, no os escuchará». Sin embargo, esta relación no está sostenida por el paralelismo anterior ni atestiguada en otro lugar. Igualmente, se ha propuesto considerar la relación de las frases en términos de efectos objetivos y subjetivos. Sin embargo, este tipo de polaridad es totalmente ajeno a P. Las dos frases funcionan al mismo nivel, como motivos de la multiplicación de las plagas. Ello significa que, para P, las plagas no son el resultado de que el Faraón se endurecido por Dios, sino más bien lo contrario. Se endurece al Faraón a fin de llevar a cabo las plagas. Su negativa a escuchar produce la multiplicación de los signos.

Hay otro aspecto en P: el motivo del endurecimiento está en conexión con la entrega de los signos. Se indica mediante la posición de la expresión dentro del esquema del relato. La fórmula sigue a la confrontación de Moisés con los magos egipcios y concluye una unidad. La obstinación

evita que el Faraón reaccione positivamente a los signos. En P, el papel de los magos es paralelo al motivo de la concesión en J. Ambos son medios por los que el Faraón evita el pleno impacto de los signos. Los signos no consiguen sus objetivos; y no lo consiguen de manera intencionada. Como el Faraón no escucha, las plagas continúan.

Hay otra peculiaridad del uso del motivo por parte de P que se diferencia de modo llamativo del de J. Las plagas no funcionan como en J para revelar al Faraón el conocimiento de Yahwé. Sin embargo, en P se da la misma expresión «para que sepas», aunque en relación con el paso del mar. Esto es muy llamativo, pues la terminología de J en esta sección es totalmente diferente de la de su relato de las plagas. El redactor de P parece distinguir cuidadosamente entre la función de las plagas y la catástrofe del mar (7,5). La obstinación hizo posible que las plagas se multiplicaran como un gran juicio. El paso del mar sirvió para dar a conocer a Yahwé a los egipcios (14,4).

A la luz de estos diversos usos del motivo del endurecimiento, es interesante volver sobre diversos pasajes secundarios del relato. 10,1b-2 se atribuye normalmente al redactor deuteronómico. El uso del verbo procede del uso de J; sin embargo, la forma y la teología del pasaje poseen un mayor influjo del relato de P. Yahwé es el agente del endurecimiento y propone multiplicar los signos. Paralelo a P es el conocimiento de Yahwé que Israel recibe a través de los signos (6,7).

La interpretación de 7,14 es más difícil. Generalmente, se piensa que el versículo pertenece al Yahvista. Sin embargo, la segunda parte del versículo, que contiene la frase «se endureció el corazón del Faraón», posee diversas particularidades que plantean la cuestión de su pertenencia a J. Si se los compara con el esquema habitual de J (7,26; 8,16; 9,1), los versículos parecen ser formalmente una interpolación. También es única en el relato de las plagas la forma adjetiva y funciona de manera diferente de cualquier otra cosa de J tanto por la forma como por la posición. La obstinación no es una reacción concreta a las plagas, sino la descripción de un estado. Por tanto, es posible que la frase se introdujera como conexión redaccional cuando se unieron las fuentes y que ha sufrido la influencia de la fórmula de endurecimiento de P en el v. 13.

La implicación importante para nuestro análisis de las dos fuentes está en considerar que en ambas la terminología del endurecimiento está estrechamente vinculada a la entrega de los signos. En J la obstinación impide que los signos revelen el conocimiento de Dios; en P, la resistencia se traduce en la multiplicación de los signos como castigo. Esto significa que el error de cualquier intento de relacionar la obstinación con un estado psicológico o de derivarla de una teología de la causalidad divina. El motivo del endurecimiento en el Éxodo procede de una interpretación concreta de la función de los signos. Además, el endurecimiento no sirve de recurso técnico para unir plagas originalmente independientes. El motivo intentaba explicar una tradición que contenía una serie de signos divinos,

pero que no lograban su objetivo. El endurecimiento es el tipo de vocabulario utilizado por los escritores bíblicos para describir la resistencia que impedía a los signos alcanzar el objetivo marcado. Se ha forzado constantemente la interpretación del motivo porque se supone que brota de una reflexión marcadamente teológica; se lo considera como un problema de libre voluntad y predestinación. Es claro que la fuente P incluyó el origen del endurecimiento en el plan de Dios, y con ello fue más lejos que J. Sin embargo, la polaridad entre el endurecimiento como decisión del Faraón y como efecto de Dios no se consideró nunca un asunto importante. La dedicación de los comentaristas a este problema ha contribuido a que no se haya determinado su papel principal dentro del pasaje.

La única referencia explícita al endurecimiento del Faraón en el resto del Antiguo Testamento aparece en 1 Sm 6,6 y apoya su cercana relación con los signos. El arca ha atormentado a los filisteos y no saben bien qué hacer. Los sacerdotes y los adivinos aconsejan que se devuelva el arca con una ofrenda expiatoria, a fin de determinar por qué sigue enfadado el Dios de Israel. El problema de los filisteos es determinar si las plagas proceden del poder de Yahwé o han surgido casualmente (v. 9). La referencia al «os vais a obcecar como se obcecaron los egipcios» (v. 6) se refiere a su negativa a aprender de los claros signos divinos.

Naturalmente, Israel se planteó el gran problema teológico de la causalidad divina. 1 Sm 2,25 habla de la voluntad divina de asesinar a los hijos de Elí; en 2 Cr 25,16 el profeta conoce la intención de Dios de destrozar a Amasías. Tanto 1 Re 22 como Is 6 se refieren a la labor profética de cerrar la mente de los hombres a la voluntad de Dios. Además, como demuestra Romanos 9, una generación teológica posterior utilizó el pasaje del Éxodo para sus reflexiones sobre un problema más amplio. Ciertamente, la traducción de LXX ha ido en esta dirección. Sin embargo, esta historia de desarrollo teológico no debe oscurecer el claro perfil del motivo del endurecimiento tal como apareció por vez primera en el relato de las plagas.

Excurso II: El despojo de los egipcios

A. Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien et du Nouveau Testament* I, París 1724, pp. 398ss sobre Ex 3,21; **G. W. Coats**, «Despoiling the Egyptians», *VT* 18, 1968, pp. 450-7; **D. Daube**, *The Exodus Pattern in the Bible*, Londres 1963, pp. 55ss; **S. Goldman**, *From Slavery to Freedom*, 1958, pp. 194-206; **E. W. Hengstenberg**, *Genuineness of the Pentateuch* II, Edimburgo 1847, pp. 417-32; **B. Jacob**, *Das zweite Buch der Tora Exodus* (Microfilm, Jerusalén), Parte tercera, pp. 495-7; **J. Morgenstern**, «The Despoiling of the Egyptians», *JBL* 68, 1949, pp. 1-28.

Hay tres pasajes del Éxodo que recogen la tradición del despojo de Egipto por parte de Israel antes de salir de dicho país (3,21-22; 11,2-3; 12,35-36; cf. Sal 105,37). La muy cercana formulación conceptual y lin-

güística de la tradición lleva a considerar los pasajes conjuntamente. De acuerdo con ellos, Dios ordena a Israel que «pida» a sus vecinos egipcios objetos de oro y plata. Entonces Dios hace que los egipcios respondan favorablemente a la petición de los israelitas. Dos de los pasajes del Éxodo recogen de manera sumaria el acontecimiento como el «despojo» de los egipcios (3,22; 13,36).

Pocos pasajes han provocado una incomodidad tan grande tanto a los comentaristas judíos como a los cristianos. Es sorprendente la tremenda apología en defensa de la tradición, que comenzó en los tiempos helenísticos y continúa hasta el presente. Naturalmente, no debemos olvidar que la apología fue provocada frecuentemente por los virulentos ataques contra los judíos (cf. la defensa de san Agustín, *Contra Faustum* XXII.71; Lessing, *Wolfenbüttel Fragments,* Berlín 1786, p. 53). El problema es si Israel fue o no culpable de engaño al permitirse tales licencias, y cómo debe explicarse la orden explícita de Dios de llevar a cabo el despojo. Ya que el ataque al comportamiento de Israel incluye invariablemente un ataque al Antiguo Testamento y al Dios de Israel, los judíos y los cristianos se encontraron librando una batalla común contra agnósticos y herejes. Sólo de manera ocasional –al menos hasta el siglo XIX– algunos cristianos, como Marción, explotaron el pasaje para exaltar la «ética superior» del Nuevo Testamento.

Es notable la gran variedad de respuestas dadas para justificar el despojo. Algunas de ellas siguieron siendo utilizadas durante la época moderna. En primer lugar, se afirmó que el despojo fue la compensación del salario justo que no recibió el pueblo de Israel por vivir como esclavos oprimidos (Jub 48,18; Filón, *Vita Mosis* I,140ss; Tertuliano, *Contra Marción,* IV,24). Además, se sugiere que a los egipcios no se les obligó, sino que dieron de manera voluntaria incluso más de lo que se les había exigido (*Mekilta*). Josefo sugirió que algunos ofrecieron regalos para acelerar la marcha de Israel, pero que otros lo hicieron por afecto, por «sentimientos amistosos hacia antiguos conocidos» (*Antiq.* II,35ss). San Agustín afirmó que Egipto no utilizó adecuadamente sus tesoros y que era preferible que éstos fueran usados al servicio de la verdad (*Doct. Christ.* II,60). Otros interpretan el despojo como prueba de que Dios estaba obligando a Egipto a dejar salir en libertad a Israel con la compensación exigida por la ley mosaica para cualquier esclavo (Daube, Greenberg, p. 87). Para otros, las joyas tomadas a los egipcios eran necesarias para la danza festiva en la que Israel aparecía como la novia (Morgenstern). Finalmente, era el modo que Dios tenía para proporcionar los materiales necesarios para el tabernáculo y su mobiliario.

Al considerar este texto es importante distinguir, al menos como punto de partida, entre la tarea descriptiva de comprender lo que el texto significa en el contexto del relato del Éxodo y los problemas éticos y teológicos más amplios que afectan al lector moderno. Para describir el modo como los israelitas obtuvieron las joyas, los tres textos utilizan el mismo verbo: «que cada mujer pida a su vecina». La raíz hebrea es *š'l.* El proble-

ma de entrada radica en que el verbo puede significar tanto «pedir» como «pedir prestado». Así, por ejemplo, en pasajes como Jue 8,24; 1 Sm 1,27, etc., se pide algo sin ninguna intención de devolverlo. Sin embargo, en Ex 22,13; 2 Re 4,3; 6,5 la connotación es claramente la de pedir prestado para un uso temporal. Con otras palabras, la misma palabra tiene un campo semántico que incluye ambos significados; en función del contexto se determina lo que se quiere significar en cada caso. Por la razón que sea, no está claro en el Éxodo el contexto del despojo de los egipcios. Nada indica que se trate de un pretexto. El texto reconoce que la disponibilidad de los egipcios a cumplir la petición es algo totalmente inusual, pero atribuye esta respuesta a la intervención de Dios. En suma, el modo tradicional de plantear el problema –regalo definitivo o préstamo temporal– lleva a un *impasse* al que no puede darse respuesta desde el texto.

La afirmación sumaria de 3,22 y 12,36 proporciona una indicación un poco más fructífera sobre la intención de la tradición: «así despojaron a los egipcios». 2 Cr 20,25 es el paralelo más cercano del Antiguo Testamento de este uso del *piel*. Indica la apropiación de despojos de un ejército derrotado después de una victoria militar. El propósito de la tradición se centra en el plan de Dios respecto a los israelitas: que éstos se marchen de Egipto como vencedores de una batalla. En claro contraste con toda la historia de la exégesis, el texto del Antiguo Testamento no intenta de ninguna manera justificar la acción. La preocupación del texto está más bien en explicar cómo sucedió («el Señor hizo que los egipcios se mostraran benévolos con el pueblo») y en explicar el resultado de la acción (despojaron a los egipcios).

Pasando ahora a considerar la cuestión ética más amplia en que se ha centrado la historia de la exégesis posterior, hay que evitar un peligro inmediato: aislar este asunto del resto del Antiguo Testamento. La tradición del despojo de los egipcios es, en primer lugar, un testimonio de la completa solidaridad de Dios con su pueblo, que queda así situado en un lugar especial. No solamente libera a Israel de Egipto, sino que interviene de tal modo que logra un saqueo de sus tesoros. Pero entonces, ¿es justificable la identificación de Dios con un pueblo? Ciertamente, el Antiguo Testamento tiene mucho que decir a este respecto. Sin hablar de datos más antiguos, toda la polémica profética pone en crisis la especial elección de Israel a causa del pecado de la nación, que se manifiesta en términos de una clamorosa injusticia contra el prójimo. Al final, el Dios de Israel destruyó a la nación a la que había liberado anteriormente. Visto a la luz de todo el Antiguo Testamento, el despojo de los egipcios es otro signo de la elección de Israel que constituyó la fe de Israel (Gn 15,14). Nunca se explicó racionalmente este elemento, sino que procedía en última instancia de la inescrutable voluntad de Dios (Dt 7,7). La relación de Dios con Israel era única. El Antiguo Testamento es un testimonio de su voluntad hacia el pueblo y hacia el mundo a través del pueblo. Por tanto, no puede extrapolarse ningún incidente de su contexto dentro de la historia de la redención para convertirlo en un principio ético para todos los tiempos.

VIII. PASCUA Y ÉXODO (12,1-13,16)

E. Auerbach, «Die Feste im alten Israel», *VT* 8, 1958, pp. 1-18; **G. Beer**, *Pesachim (Ostern). Text, Übersetzung und Erklärung*, Giessen 1912; **A. Brock-Utne**, «Eine religionsgeschichtliche Studie zu dem ursprünglichen Passahopfer», *ARW* 31, 1934, pp. 272ss; **M. Caloz**, «Exode, XIII, 3-16 et son rapport au Deutéronome», *RB* 75, 1968, pp. 5ss; **J. Engnell**, «Paesaḥ-Maṣṣot and the Problem of "Patternism"», *Orientalia Suecana* I, 1952, pp. 39-50, reimpr. como «The Passover» en *A Rigid Scrutiny*, Nashville 1970 (= *Critical Essays on the Old Testament*, Londres 1970), pp. 185ss; **G. Fohrer**, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, 1964, pp. 79ss; **N. Füglister**, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, Múnich 1963; **G. B. Gray**, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925; **E. Guthe**, «Passahfest nach Dtn 16», *Abhandlungen zur semitischen Religioskunde... Festschrift W. W. Baudissin*, Berlín 1918, pp. 217ss; **H. Haag**, «Pâque», *DBS* VI, 1960, pp. 1120-49; **J. Hofbauer**, «Die Pascha-Maṣṣot- und Erstgeburtsgesetzte des Auszugsberichte Ex 12 und 13», *ZKTh* 60, 1936, pp. 188-210; **J. Jeremias**, «Passa», *TWNT* V, pp. 895ss = *TDNT* V pp. 896ss; *Die Passahfeier der Samaritaner*, BZAW 59, 1932; **H. J. Kraus**, «Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament», *EvTh* 18, 1958, pp. 47ss; **E. Kutsch**, «Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massot-Festes», *ZThK* 55, 1958, pp. 1-35; **P. Laaf**, *Die Pascha-Feier Israels*, Bonn 1970; **H. G. May**, «The Relation of the Passover and the Festival of Unleavened Cakes», *JBL* 55, 1936, pp. 65ss; **S. Mowinckel**, «Die vermeintliche "Passahlegende", Ex.1-15», *Studia Theologica*, 1951, pp. 66ss; **J. Pedersen**, «Passahfest und Passahlegende», *ZAW* 52, 1934, pp. 161-75; **L. Rost**, «Weidewechsel und altisraelitischen Festkalendar», *ZDPV* 66, 1943, pp. 205-16; **J. B. Segal**, *The Hebrew Passover*, Londres 1963 (con abundante bibliografía); **R. de Vaux**, *Instituciones del AT*, 1964, pp. 610ss; *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964, pp. 1ss; **A. C. Welch**, «On the Method of Celebrating Passover», *ZAW* 45, 1927, pp. 24ss; **J. Wellhausen**, *Prolegomena to the History of Israel*, Edimburgo 1885, pp. 83ss.

12 1En aquellos días, el Señor dijo a Moisés y a Aarón en Egipto:
2–Este mes será para vosotros el principal, será para vosotros el primer mes
del año. 3Decid a toda la asamblea de Israel: El diez de este mes cada uno pro-
curará una res para su familia, una por casa. 4Si la familia es demasiado pe-
queña para terminarla, que se junte con el vecino de casa; según el número de
comensales y lo que coma cada uno, se repartirá la res. 5Será un animal sin de-
fecto, macho, añal, cordero o cabrito. 6Lo guardaréis hasta el día catorce del
mes, y entonces toda la asamblea de Israel lo matará al atardecer. 7Con algo de
la sangre rociaréis las dos jambas y el dintel de la casa donde lo hayáis comido.
8Esa noche comeréis la carne, asada a fuego, acompañada de pan sin fermen-
tar y verduras amargas. 9No comeréis de ella nada crudo ni cocido en agua,
sino asado a fuego: con cabeza, patas y entrañas. 10No dejaréis restos para la
mañana siguiente, y si sobra algo, lo quemaréis. 11Y lo comeréis así: la cintura
ceñida, las sandalias en los pies, un bastón en la mano; y os lo comeréis a toda
prisa, porque es la Pascua del Señor. 12Esa noche atravesaré todo el territorio
egipcio dando muerte a todos sus primogénitos, de hombres y de animales; y
haré justicia de todos los dioses de Egipto. Yo soy el Señor. 13La sangre será
vuestra contraseña en las casas donde estéis: cuando vea la sangre, pasaré de
largo; no os tocará la plaga exterminadora cuando yo pase hiriendo a Egipto.

[14]Este día será para vosotros memorable, en él celebraréis fiesta al Señor. Ley
perpetua para todas las generaciones.
[15]–Durante siete días comeréis panes ázimos; el día primero haréis desapa-
recer de vuestras casas toda levadura, pues el que coma algo fermentado será
excluido de Israel. Así del primero al séptimo día. [16]El día primero hay asam-
blea litúrgica y lo mismo el día séptimo: no trabajaréis en ellos; solamente pre-
pararéis lo que haga falta a cada uno para comer. [17]Observaréis la ley de los ázi-
mos, porque en tal día sacó el Señor a sus escuadrones de Egipto. Haréis fiesta
ese día: es ley perpetua para todas vuestras generaciones. [18]Desde el día cator-
ce por la tarde al día veintiuno por la tarde comeréis panes ázimos; [19]durante
siete días no habrá levadura en vuestras casas, pues quien coma algo fermen-
tado será excluido de la asamblea de Israel, sea forastero o indígena. [20]No co-
máis nada fermentado, sino comed panes ázimos en todos vuestros poblados.
[21]Moisés llamó a todas las autoridades de Israel y les dijo:
–Escogeos una res por familia y degollad la víctima de pascua. [22]Tomad un
manojo de hisopo, mojadlo en la sangre del plato y untad de sangre el dintel
y las dos jambas, y ninguno de vosotros salga por la puerta de casa hasta la ma-
ñana siguiente. [23]El Señor va a pasar hiriendo a Egipto, y cuando vea la sangre
en el dintel y las jambas, el Señor pasará de largo y no permitirá al extermina-
dor entrar en vuestras casas para herir. [24]Cumplid este mandato del Señor: es
ley perpetua para vosotros y vuestros hijos. [25]Y cuando entréis en la tierra que
el Señor os va a dar, según lo prometido, observaréis este rito. [26]Y cuando os
pregunten vuestros hijos qué significa este rito, [27]les responderéis: es el sacrifi-
cio de la Pascua del Señor. Él pasó en Egipto, junto a las casas de los israelitas,
hiriendo a los egipcios y protegiendo nuestras casas.
[28]El pueblo se inclinó y se prosternó. Y los israelitas fueron y pusieron por
obra lo que el Señor había mandado a Moisés y a Aarón.
[29]A medianoche, el Señor hirió de muerte a todos los primogénitos de Egip-
to: desde el primogénito del Faraón que se sienta en el trono hasta el primogé-
nito del preso encerrado en el calabozo, y los primogénitos de los animales. [30]Aún
de noche, se levantó el Faraón y su corte y todos los egipcios, y se oyó un clamor
inmenso en todo Egipto, pues no había casa en que no hubiera un muerto.
[31]El Faraón llamó a Moisés y a Aarón de noche, y les dijo:
–Levantaos, salid de en medio de mi pueblo, vosotros con todos los israeli-
tas, id a ofrecer culto al Señor como habéis pedido; [32]llevaos también las ovejas
y las vacas, como decíais, e iros; y bendecidme también a mí.
[33]Los egipcios urgían al pueblo para que saliese cuanto antes del país, pues
temían morir todos. [34]El pueblo sacó de las artesas la masa sin fermentar, la en-
volvió en mantas y se la cargó al hombro. [35]Además, los israelitas hicieron lo
que Moisés les había mandado: pidieron a los egipcios utensilios de plata y oro
y ropa; [36]el Señor hizo que se ganaran el favor de los egipcios, que les dieron
lo que pedían. Así despojaron a Egipto.
[37]Los israelitas marcharon de Ramsés hacia Sucot: eran seiscientos mil hom-
bres de a pie, sin contar los niños; [38]y les seguía una turba inmensa, con ovejas
y vacas y enorme cantidad de ganado. [39]Cocieron la masa que habían sacado de
Egipto haciendo hogazas de pan ázimo, pues no había fermentado, porque los
egipcios los echaban y no podían detenerse, y tampoco se llevaron provisiones.
[40]La estancia de los israelitas en Egipto duró cuatrocientos treinta años.
[41]Cumplidos los cuatrocientos treinta años, el mismo día, salieron de Egipto los
escuadrones del Señor. [42]Noche en que veló el Señor para sacarlos de Egipto:
noche de vela para los israelitas por todas las generaciones.

[43]El Señor dijo a Moisés y a Aarón:

[44]–Éste es el rito de la Pascua. Ningún extranjero la comerá. Los esclavos que te hayas comprado, circuncídalos y sólo entonces podrán comerla. [45]Ni el criado ni el jornalero la comerán. [46]Cada cordero se ha de comer dentro de una casa sin sacar afuera nada de la carne, y no le romperéis ningún hueso. [47]La comunidad entera de Israel la celebrará. [48]Y si el emigrante que vive contigo quiere celebrar la Pascua del Señor, hará circuncidar a todos los varones, y sólo entonces podrá tomar parte en ella: será como un indígena. Pero ningún incircunciso la comerá. [49]La misma ley vale para el indígena y para el emigrante que vive con vosotros.

[50]Así lo hicieron los israelitas: todo lo que el Señor había ordenado a Moisés y a Aarón lo cumplieron. [51]Y aquel mismo día el Señor sacó de Egipto a los israelitas, por escuadrones.

13 [1]El Señor dijo a Moisés:

[2]–Conságrame todos los primogénitos israelitas; el primer parto, lo mismo de hombres que de animales, me pertenece.

[3]Y Moisés dijo al pueblo:

–Acuérdate siempre de este día, en que habéis salido de Egipto, de la esclavitud, cuando con mano fuerte os sacó de allí el Señor. [4]No se comerá nada fermentado en este día. Salís hoy, mes de abril.

[5]–Cuando el Señor te haya introducido en la tierra de los cananeos, los amorreos, los heveos y los jebuseos, que juró a tus padres darte, tierra que mana leche y miel, entonces en este mes celebrarás el siguiente rito: [6]Durante siete días comerás panes ázimos y el día séptimo se hará fiesta en honor del Señor. [7]Durante esos siete días se comerá pan ázimo y no ha de aparecer en todo tu territorio levadura ni nada fermentado. [8]Y ese día le explicarás a tu hijo: «Esto es por lo que el Señor hizo en mi favor cuando salí de Egipto». [9]Te servirá como señal en el brazo y recordatorio en la frente, para que tengas en los labios la Ley del Señor, que con mano fuerte te sacó de Egipto. [10]Guardarás este mandato todos los años, en su fecha.

[11]–Cuando el Señor te introduzca en la tierra de los cananeos, como juró a ti y a tus padres, y te la entregue, [12]dedicarás al Señor todos los primogénitos: el primer parto de tus animales, si es macho, pertenece al Señor. [13]La primera cría de asno la rescatarás con un cordero; si no la rescatas, la desnucarás. Pero los primogénitos humanos los rescatarás siempre. [14]Y cuando mañana tu hijo te pregunte: «¿Qué significa esto?», le responderás: «Con mano fuerte nos sacó el Señor de Egipto, de la esclavitud. [15]El Faraón se había obstinado en no dejarnos salir, entonces el Señor dio muerte a todos los primogénitos de Egipto, lo mismo de hombres que de animales. Por eso yo sacrifico al Señor todo primogénito macho de los animales. Pero los primogénitos de mis hijos los rescato». [16]Te servirá como señal en el brazo y signo en la frente de que con mano fuerte te sacó el Señor de Egipto.

1. *Notas textuales y filológicas*

12,2 Sobre el problema sintáctico del versículo, cf. Cassuto, *ad loc.*

12,3 *l'bêt-'ābōt.* La frase puede tener la connotación amplia de «clan» (6,14) y también el significado más restringido de «familia». La adición en el v. 3 de la palabra *labbāyit* (familia) aclara este último y restringido significado. Para una exacta distinción de los dos términos del v. 3, cf. los argumentos detallados de Kalisch (*Exodus*) contra Clericus.

12,4 El problema sintáctico consiste en si debe interpretarse *bᵉmiksat nepāšōt* en relación con la frase anterior, de acuerdo con la acentuación del TM, y traducir como NJPS («el vecino más cercano a su familia según el número de personas»), o si se sigue a LXX y se relaciona la oración con lo que sigue: «...el vecino que vive cerca de él (es decir, geográficamente); según el número de personas y lo que coma cada uno». Ambas posibilidades son sintácticamente posibles. En función del contexto, pienso que la primera es preferible. La selección de los vecinos no se realiza en función de la proximidad geográfica, sino del tamaño de la familia. La frase final insiste en esta idea mediante la modificación adicional de la cantidad ingerida. Sin embargo, cf. Orlinsky, *Notes (ad loc.)*, quien sugiere que el comité de NPJS cambie su traducción en una próxima edición. [NBE sigue a LXX.]

El verbo *kss* se refiere al cálculo del número y no al coste, como sugiere NEB. Sobre el uso de *min*, cf. *G-K* § 133c. No se aconseja por sí misma la propuesta de C. Rabin de un supuesto nombre (*Scripta Hier.* 8, 1961, p. 394).

12,5 *ben-šānāh*, «un año». Cf. de Vaux, *Studies in OT Sacrifice*, pp. 4ss, donde se presenta una discusión sobre el sentido exacto del término.

12,6 «al atardecer». Cf. Ex 29,39; Lv 23,5; Nm 9,3.5.11. Se ha discutido mucho, especialmente entre los rabinos, sobre el significado exacto de esta expresión (*Mek., Sifra, Sifre, B. Pes.* 58a). ¿Cuándo debe hablarse de atardecer? La explicación tradicional puede encontrarse en Driver (*ad loc.*). Él acepta la interpretación talmúdica, que sitúa el «comienzo» de la tarde justo después del mediodía, y la «caída» en el momento en que aparece la oscuridad. Cf. F. M. Th. Böhl, *'bên hā'arbāyim*, *OLZ* 18, 1915, pp. 321ss.

12,7 Sobre el uso particular de *'al*, cf. Dillmann, *ad loc.*

12,8 *maṣṣôt*. Se entiende panes ázimos. El término aparece igualmente en otros ritos del Antiguo Testamento (Lv 2,4; 7,12). Sobre los paralelos modernos, cf. los diversos diccionarios de la Biblia.

mᵉrōrîm, «verduras amargas». La tradición judía tardía indicó cinco tipos de verduras que podrían incluirse en esta categoría (*Mishnah, Pes.* II,6) y espiritualizó su significado refiriéndolas a la amargura de la vida en la esclavitud. No está claro cuál fue el significado histórico original. Cf. G. Beer, «Die Bitterkräuter beim Paschafest», *ZAW* 31, 1911, pp. 152s.

12,9 *nā'*, «crudo». Esta palabra aparece una sola vez en el Antiguo Testamento. La prohibición incluye también carne medio frita.

El infinitivo absoluto sirve para extender el campo de la prohibición a todas las formas de cocción con agua. Un intento de armonización con Dt 16,7 puede verse en B. Jacob, *Das zweite Buch, ad loc.*

12,11 El término *bᵉḥippāzôn* incluye el sentido tanto de temor como de prisa. Cf. Dt 20,3.

pesaḥ, «pascua». Se discute mucho la etimología de la palabra y su significado. El nombre designa tanto al animal ofrecido (Ex 13,21) como a la fiesta (Dt 16,1). El verbo aparece raramente fuera de Ex 12. Se usa en Is 31,5 con la connotación de «proteger». En el resto de los pasajes, significa «cojear» (2 Sm 4,4; 1 Re 18,21.26); ello hace que *BDB* distinga su raíz de la del primer significado. No ha tenido éxito el intento de derivar todos los significados de una forma de cojear. El pasaje de Isaías puede depender de la tradición del Éxodo. Se han propuesto numerosas explicaciones etimológicas, incluidas las derivadas del árabe, acadio y egipcio. Tanto Segal, *o. c.*, pp. 96ss, como P. Laaf, *o. c.*, pp. 142ss, revisan y evalúan estos intentos.

12,13 *lᵉmašḥît*, «destruir». Cf. la nota del v. 23.

12,15 La partícula *'ak* sirve para poner de relieve, no para restringir. Contrástese su uso en el v. 16.

12,16 Sobre las «celebraciones litúrgicas», cf. Nm 10,2ss e Is 1,13.

12,17 NEB puntúa *maṣṣôt* como *miṣwōt* (mandamientos). Cf. LXX.

12,19 Sobre las distinciones exactas de la terminología social de *gēr*, *'ezrāḥ*, *tôšāb*, *śākîr* en las estipulaciones de pascua de este capítulo, cf. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 117ss.

12,20 Frecuentemente se ha considerado significativo el artículo definido del nombre «pascua», debido a que ésta es la primera mención de la institución en la fuente primitiva. Pero, ¿hasta qué punto refleja simplemente su posición actual dentro del desarrollo de la narración?

12,22 Sobre el término *sap*, «cubetilla», cf. A. M. Honeyman, *JTS* 37, 1936, pp. 56ss.

12,23 El término *hammašḥît* se refiere al «destructor», y tiene su paralelo cercano en el ángel destructor de 2 Sm 24,16. En contraste, el v. 13 presenta al propio Yahwé golpeando al primogénito muerto y utilizando la misma raíz con sentido verbal. Es posible que el v. 13 sea una desmitologización del concepto anterior; sin embargo, no es tan obvio como lo afirman algunos comentaristas.

12,27 *zebaḥ-pesaḥ*, «sacrificio de pascua». Este término aparece solamente una vez; sin embargo, cf. Ex 23,18; 34,25.

12,32 No parece que deba entenderse de modo sarcástico la petición «bendecidme también a mí». Más bien, ahora que el Faraón ha concedido a Moisés todas las peticiones originales, pide la intercesión, como antes, con la diferencia de que no hace referencia a la eliminación de la plaga. [NBE: «despedíos de mí».]

12,35 Sobre el sentido de *š'l* = «tomar prestado», cf. excurso II anterior.

12,38 *'ēreb*, «multitud variada». El Targum Ónqelos lo conecta con Nm 11,4; esto lo amplió la exégesis midrásica posterior.

12,40 LXX añade la frase «y en la tierra de Canaán», lo cual altera la cronología (cf. la exégesis). Probablemente es un intento de armonización con Gn 15,13.

12,41 LXX une la primera palabra del v. 42 con el v. 41.

12,42 Budde (*ZAW* 11, 1891, p. 200) afirma con fuerza que la observación no es «para» Yahwé sino «por» Yahwé, por haber liberado a Israel.

12,49 Se repite la ley con una ligera variación en Lv 24,22; Nm 9,14; 15,15; 16,29.

13,2 *peṭer*, «primogénitos», es un término técnico sacerdotal, que procede de Ex 34,19; Nm 3,12; 8,16; 18,15, etc.

13,3-16 M. Caloz (*o. c.*) ofrece el estudio más completo del vocabulario hebreo de este capítulo.

13,8 No es habitual en la prosa el uso de *zeh* como pronombre relativo; sin embargo, no es necesario indicar una corrupción textual, tal como lo sugieren *G-K* § 138h y *BH*[3].

13,12 Sobre este extraño uso verbal, cf. Driver (*Exodus*, p. 108).

13,16 Aún es incierta la etimología de *ṭôṭāpōt*. Cf. la nota en la exégesis del tema de las filacterias.

2. *Problemas de las fuentes, de las formas y de la historia de las tradiciones*

A) *El problema de las fuentes*

Los investigadores críticos manifiestan un casi total acuerdo respecto a alguna de las divisiones de fuentes de estos dos capítulos. La que mejor se distingue es la fuente sacerdotal, a la que se asignan 12,1-20.28.40-51; 13,1-2. A veces se distinguen distintos niveles dentro de ella. Así, Bäntsch ve una redacción secundaria en 12,2.14ss. Noth niega la presencia de P en 13,1-2, pero sin suficientes pruebas como para tirar por tierra el amplio consenso. Más recientemente, Laaf (*o. c.*, pp. 10ss) ha intentado resolver alguna de las tensiones internas de P afirmando la existencia de un escrito básico (*Grundschrift*) que sufrió una redacción sacerdotal. Con estas variaciones descritas, quedan bien establecidas las líneas generales de P.

Se reconoce otra fuente, generalmente designada como J, paralela a la sacerdotal. Alguno de los antiguos comentaristas, como Driver, asignó a J los versículos que no pertenecen a P, pero indicó la presencia de terminología deuteronómica que se había introducido en el material J. Comenzando por Bäntsch, los comentaristas más recientes (Noth, Plastaras, Hyatt, etc.) han intentado distinguir con exactitud la redacción deuteronómica del material J. Sin embargo, existen aún dificultades (tanto de vocabulario como de similitud conceptual) para identificar estos pasajes del Éxodo con un escritor deuteronómico del siglo VII. Lohfink (*Hauptgebot*, Roma 1963, p. 121), seguido por Caloz (*o. c.*), ha usado el término «protodeuteronómico», en un intento de identificar el estilo como deuteronómico sin aceptar una fecha tardía. El asunto no ha quedado definitivamente resuelto. Provisionalmente, proponemos asignar a J 12,2-23.27b.29-34.37-39. A D se le asignan 12,24-27a; 13,3-16. La fuente E puede estar presente en 12,35-6.

Queda un problema adicional, planteado con vigor por Fohrer (*Überlieferung*, pp. 82s; cf. el primer Smend y Eissfeldt). Dentro de la fuente asignada normalmente como J hay una importante fricción entre el relato de las plagas de J y el relato concreto de la pascua de 12,21-24. Por ejemplo, en el relato de las plagas de J está presente hasta la última plaga (11,7) el motivo de que Yahwé distingue entre israelitas y egipcios; eso sí, sin la necesidad de una protección especial del rito de sangre. Además, J presenta a los israelitas aislados en Gosén (8,19; 9,26), mientras que el ritual de la sangre de pascua sirve para distinguir entre los israelitas y sus vecinos, que viven mezclados. Fohrer defiende la presencia de otra fuente literaria, debido a esta tensión interna. Parecen mucho menos convincentes sus datos sobre la existencia de una fuente N. En mi opinión, el problema no puede resolverse en el nivel literario, sino que refleja una historia de la tradición que posee algunas inconsistencias.

Un último asunto exige respuesta. Es de lamentar que el tratamiento más reciente y completo en inglés sobre la pascua, el de J. B. Segal (*o. c.*),

se vea obligado a rechazar todo el análisis de fuentes. Sobre la crítica de Segal al análisis de fuentes deben hacerse las siguientes observaciones:

1. Segal afirma que el análisis de fuentes no ayuda de ningún modo a resolver las disonancias internas. Sin embargo, para justificar esta afirmación, ofrece ejemplos que no apoyan el examen realizado. En la p. 72, Segal arguye diciendo que los críticos asignan 12,31-32 a E. Sin embargo, Bäntsch, Bacon, Driver y Noth asignan estos versículos a J, lo cual reduce la fuerza de su argumento. Por otra parte, encontrar una discrepancia entre 12,34 y 39 (p. 72) es construir un hombre de paja. Segal presenta continuamente al análisis de fuentes en su forma más extrema, para demolerlo con facilidad; pero raras veces, si es que alguna, se enfrenta a toda la fuerza de la hipótesis tal como la defiende, por ejemplo, Noth.

2. Segal acepta un conocimiento histórico del periodo postexílico que es altamente cuestionable. En función de la estipulación de la Misná de que el sacrificio de *pesaḥ* debe realizarse únicamente en el templo, afirma que no puede ser del periodo postexílico el relato P de la pascua concebido como ritual de familia (12,3ss).

3. Las propuestas literarias de Segal son difíciles de defenden. La afirmación de que «cada documento subraya algún aspecto particular del ritual; se complementan entre sí» (p. 76) se basa en presupuestos dogmáticos y no en pruebas literarias. Tampoco tiene fundamento y resulta muy poco convincente la afirmación de «que, en el orden actual, los documentos del Pentateuco sobre la pascua reflejan la imagen de la evolución (*sic*) de la pascua tal como la concibió el compilador».

B) Historia y tradición de la pascua

En el Antiguo Testamento, pocos problemas han suscitado tanta investigación cualificada como la suscitada por la pascua. Sin embargo, ha ido cambiando de época en época en la historia de la investigación el centro de interés y los métodos de investigación (para el periodo antiguo, cf. la literatura citada por Beer, *Pesachim*; para el periodo reciente, cf. la bibliografía de Segal, *o. c.*, y la de Laaf, *o. c.*).

1. Los *Prolegomena* de Wellhausen sitúan el problema en el periodo dominado por el método del análisis de fuentes. Estudiando los calendarios de los festivales de las diversas fuentes (Ex 23 = J; Dt 16 = D; Lv 23 = P), Wellhausen intentó reconstruir la historia del culto de Israel. Notó que en el periodo antiguo, representado por J, la fiesta de primavera (*maṣṣôt*) tenía un carácter agrícola y era similar a la práctica cananea. Posteriormente, la reforma deuteronómica centralizó la fiesta en Jerusalén y combinó *maṣṣôt* con la pascua en una forma historizada que relacionaba la pascua con el Éxodo de Egipto. Finalmente, el escritor sacerdotal postexílico separó completamente el festival de su ciclo natural, combinó los dos festivales, separados originariamente en un rígido marco cronológico, y lo vol-

vió a situar en el marco familiar. Wellhausen reconoció el origen preisraelita tanto de la pascua como del festival de *maṣṣôt*, que procedían, según él, de la cultura pastoril y agrícola de la primitiva Palestina. Sin embargo, su principal contribución está en su intento de reconstruir la historia del culto a partir del análisis de fuentes.

2. En general, el periodo dominado por la crítica de fuentes siguió poniendo su atención en la relación de la pascua con *maṣṣôt*, modificando y corrigiendo la reconstrucción de Wellhausen a partir de nuevos estudios crítico-literarios. Con frecuencia se asignaron a áreas geográficas distintas los orígenes de los dos festivales; se señaló también la proveniencia del norte y del sur de la pascua y de *maṣṣôt*. Sin embargo, a pesar de que se respetaron las líneas generales, se logró muy poco consenso. Esta falta de acuerdo en el modo de relacionar la pascua y *maṣṣôt* se refleja aún en la reciente controversia entre H.-J. Kraus (*EvTh* 18, 1958) y E. Kutsch (*ZThK* 55, 1958).

Basándose sobre todo en el dato de Jos 5,10-12, Kraus defendió la existencia de un festival antiguo, celebrado en Guilgal, en el que los elementos de pascua y *maṣṣôt* habían sido ya fusionados en una ceremonia unificada e historizados en relación con el éxodo y el paso del Jordán. Kraus defendió la existencia de un periodo de desintegración, en el que el entorno familiar de la pascua funcionó como fuerza desintegradora bajo la influencia cananea. El autor deuteronomista intentó combatir esta separación, uniendo la pascua al santuario central. Más que para comenzar algo nuevo, su programa sirvió para restaurar el antiguo orden. Además, las referencias a la pascua bajo Ezequías y Josías deben considerarse como parte del mismo programa de restauración y no como retroproyección literaria de tipo tendencioso.

El artículo de Kutsch ataca con fuerza la postura de Kraus. Utilizando el análisis literario de Horst sobre Dt 16, Kutsch afirma que la combinación de la pascua y de *maṣṣôt* está hecha por la redacción deuteronómica final y que originariamente *maṣṣôt* y pascua no estaban unidas. De hecho, no se unieron las dos hasta el exilio. Jos 5,10ss es, pues, postexílico y no ofrece ninguna prueba de un festival del periodo de la liga tribal antiguo y unificado.

La controversia descrita ilustra la dificultad de lograr una base sólida que fundamente estas complejas cuestiones. El artículo de Kraus es valioso por su intento por superar la fragmentación del método de la crítica de fuentes, pero pone demasiada fuerza en afirmaciones como la de la fecha antigua de Jos 5 y la de la intención de la reforma deuteronómica. Kutsch depende demasiado del análisis excesivamente minucioso de Horst de Dt 16, que difícilmente ofrece una base sólida para una reconstrucción histórica.

En suma, aunque parece cada vez más claro que tanto las tradiciones de la pascua como las de los *maṣṣôt* proceden de prácticas cultuales preisraelitas, que fueron posteriormente adaptadas por Israel para sus propias

necesidades, no es evidente el proceso por el que se las historizó. Tampoco está clara la fecha de las diversas etapas. En mi opinión, no es probable que el material de la pascua pudiera haber sido transmitido durante largo tiempo en Israel en una forma no historizada. Difícilmente puede evitarse el recurso a una reconstrucción teórica del proceso histórico, debido a la naturaleza del material; pero debemos ser cautos para no presentar como ciertas cosas sin fundamento. Naturalmente, sigue siendo parte del amplio problema hermenéutico decidir hasta dónde depende de dichas reconstrucciones históricas la interpretación de la forma actual del texto del Éxodo.

C) La religión comparada y el problema de la pascua

La crítica de fuentes estuvo acompañada de la continua aplicación de los datos de la religión comparada para desenmarañar las complejidades de la pascua hebrea. El hecho de que la pascua estuviese estrechamente ligada a otros dos ritos cultuales, el festival de los panes ázimos y la ofrenda del primogénito, animó a los investigadores a buscar una perspectiva extrabíblica que iluminara los datos bíblicos fragmentarios y que proporcionara un principio unificador para comprender la totalidad del relato.

Desde los tiempos de la Iglesia antigua se presentaban con regularidad, generalmente de un modo polémico, paralelos a la pascua, con el fin de desaprobar o aprobar la validez del relato del Antiguo Testamento. Sin embargo, en el siglo XIX se inició una nueva fase al desarrollarse la religión comparada como sistema y disciplina científica. Se aplicó por un tiempo a la Biblia, en particular al rito de la pascua y al del primogénito, la idea de que leyes comunes gobernaban el desarrollo de la práctica religiosa desde formas primitivas a formas más desarrolladas. Wellhausen relacionó ambos ritos al sugerir la existencia de un estado anterior en el que el sacrificio del primogénito formaba parte de la pascua primitiva. Sin embargo, resistió a las teorías radicales de J. G. Frazer y W. Robertson Smith, que consideraron el sacrificio del primogénito de animales una purificación de la primitiva exigencia del primogénito humano. S. R. Driver (*Exodus,* pp. 411s) es uno de los típicos comentaristas ingleses que están en principio de acuerdo con Frazer en lo que atañe a las raíces actuales del rito del Antiguo Testamento, pero ponen el énfasis en cómo los hebreos adaptaron la práctica antigua a su propio uso.

Al final de los años treinta, la historia de la investigación comienza a dejar atrás las amplias teorías de Frazer y otros, y pasa a buscar paralelos más cercanos en el material del Medio Oriente Antiguo. Engnell (*o. c.*) defendió la existencia de un antiguo festival *pesaḥ-maṣṣôt,* que reflejaba el esquema de la fiesta cananea de Año Nuevo en primavera. Sugirió que la fiesta de pascua procedía del sur, mientras que la de *maṣṣôt* procedía del norte. La combinación de ambas dio como resultado la pascua israelita.

Basándose en paralelos del Medio Oriente Antiguo pensó que podría describir el papel del rey en un mito cultual que abarcaba Ex 1-15.

Segal (*o. c.*) siguió un método similar, pero en un estudio mucho más extenso. Comenzó también afirmando la existencia de un esquema de fiesta de Año Nuevo en el Medio Oriente Antiguo, en el que ubicó los diversos elementos de los festivales hebreos. Impresionan algunos de los paralelos de Segal, que poseen un interés considerable. Es evidente que ritos como la manipulación de la sangre, la selección de animales sacrificiales, cálculos de calendario, etc. proceden de un trasfondo común del Medio Oriente. Sin embargo, la debilidad de ambas presentaciones está en la incapacidad de explicar las peculiaridades del ritual hebreo; ello se refleja en la pérdida de su especificidad justo en los puntos centrales del rito hebreo (cf. Segal, p. 155). El efecto de esta lectura oblicua del texto es que se hacen conjeturas solamente sobre por qué se usa pan ázimo, o por qué no pueden romperse los huesos del animal. Sin embargo, la relación interna entre las diversas partes de la tradición permanece tan enigmática como siempre. Además, es sorprendente ver lo estáticos que permanecen los modelos, que no han sido capaces de tener seriamente en cuenta el desarrollo de la historia de la tradición del propio Israel.

Una de las contribuciones más importantes sobre la primitiva historia de la pascua fue el artículo de Rost de 1934 sobre la trashumancia de los pastores (*Weidwechsel*), que emplea el método de religión comparada. Rost intentó describir el ámbito de la pascua en la cultura de los seminómadas, cuyo sustento depende de la alternancia favorable de las estaciones entre el suelo cultivable durante el verano y los márgenes del desierto durante el invierno. El festival de pascua tenía la función de proteger contra los muchos peligros presentes en la trashumancia anual de primavera, que va desde el desierto a la tierra cultivable. Así pues, Rost supuso que el derecho de pascua de los seminómadas en el periodo de la migración proporcionó una analogía con el éxodo de Egipto hacia la tierra prometida. Se historizó el ciclo anual para conmemorar el acontecimiento único del paso de los peligros de Egipto a la nueva vida en el país. A pesar de que la teoría de Rost sigue siendo hipotética, tiene la ventaja de mantener un alto grado de concreción histórica y geográfica que la diferencia de modelos habituales de la religión comparada, en los que todos los festivales, ya sean de primavera o de otoño, comienzan a ser parecidos.

D) Relación de la tradición de la pascua con otras tradiciones

A pesar del continuo interés por los problemas anteriores, la última generación de investigadores que se ha ocupado de la pascua ha centrado su estudio en el marco más amplio de las tradiciones de todo el Pentateuco. Se acepta comúnmente que los problemas históricos relacionados con la pascua deben distinguirse, si no separarse, del complejo desarrollo que han experimentado las demás tradiciones del éxodo. Sólo raras veces en-

contramos a un investigador moderno, como Jacob o Cassuto, que es incapaz de comprender la necesidad de investigar el problema de la historia de las tradiciones de la pascua.

Ciertamente, el ímpetu del debate moderno procede de un brillante artículo de J. Pedersen, «Passahfest und Passahlegende» («Fiesta de pascua y leyenda de pascua»), de 1934. A pesar de que investigadores anteriores sugirieron la importante influencia del culto en los relatos (Meyer, Bäntsch), Pedersen fue el primero que diseñó una minuciosa teoría cultual para explicar la historia de las tradiciones. Afirmó que todo el complejo de la tradición de Ex 1-15 debía comprenderse como una leyenda cultual que había historizado en un relato los diversos elementos que constituían la ceremonia original. Así, la victoria sobre el Faraón reflejaba la victoria del orden sobre el dragón primordial del caos, seguido por la batalla mítica con el mar.

M. Noth (*Überlieferungsgeschichte*, 1948) aceptó los aspectos fundamentales de la hipótesis de Pedersen, pero presentó una importante corrección. Noth defendió que la destrucción de los egipcios en el mar no es parte de la leyenda de la pascua, sino que refleja una tradición independiente, autónoma por naturaleza. Sin embargo, Noth se mostró de acuerdo con Pedersen a la hora de caracterizar la tradición de las plagas como secundaria respecto a la pascua. Ésta, por su parte, tiene su núcleo en la muerte del primogénito. La mayor contribución de Noth fue su extenso estudio sobre el desarrollo del Pentateuco. Situó la tradición de la pascua dentro del gran tema «éxodo de Egipto» y siguió a Rost a la hora de considerar el rito como una desarrollo historizado tardío dentro de la tradición del éxodo de un festival preisraelita de culto pastoril.

En la última década ha habido diversos ataques importantes contra la reconstrucción de Noth del desarrollo de la tradición de la pascua. Kutsch (*o. c.*), Fohrer (*o. c.*) y H. Schmid (*Mose*, pp. 44ss) criticaron la teoría de Noth, defendida en común con Pedersen, de que la tradición de la pascua está unida de manera integral a la tradición del primogénito. No se puede derivar la protección apotropaica de la pascua de la tradición del primogénito. Por eso, si las tradiciones de la pascua y del primogénito eran independientes entre sí, toda la historia de las tradiciones del éxodo era distinta de la presentada por Noth. Fohrer va más allá y propone que se vea la muerte del hijo del rey como una «proto-plaga» (*Urplage*) y como el núcleo del complejo de las plagas. En mi opinión, la crítica que hace Fohrer de Noth es mucho más convincente que su propia propuesta alternativa.

A la vista de esta actual falta de consenso respecto al problema de las tradiciones de la pascua, me gustaría ofrecer mi propio análisis del problema. Cualquier nuevo intento de desenmarañar este complejo problema de la historia de las tradiciones tiene que reflexionar críticamente sobre la validez de la metodología empleada. Obviamente, los especialistas siguen estando enfrentados entre sí y no hay indicio de que la próxima dé-

cada pueda traer un consenso. El peligro de atomizar las diversas tradiciones es inherente al método con el que se estudian las tradiciones. Y, al contrario, se consigue poco con categorías globalizantes, ya sean históricas, literarias o teológicas, que se limitan a armonizar las dificultades o a subordinar las peculiaridades del texto a un esquema general de paralelos del Oriente Próximo. Ciertamente, cuando se trabaja desde el punto de vista histórico, hay que evitar los intentos apologéticos como los que abundan en los comentarios de Jacob y Cassuto. Es acertado reconocer, particularmente en el área de la historia de las tradiciones, el carácter hipotético y provisional de gran parte de este trabajo. Dicha investigación está justificada en la medida en que dichas proyecciones iluminan el estado final del texto.

En primer lugar, me parece fundamentalmente correcta la crítica dirigida contra la teoría de Pedersen y Noth, que deriva del culto la leyenda de pascua y sitúa la muerte del primogénito en un lugar central. Tanto Fohrer como Kutsch han insistido en negar una relación primaria entre el sacrificio del primogénito y la tradición antigua de la pascua. En 12,21-24 falta la referencia al primogénito. Tampoco los versículos Ex 13,1ss.11-16 están en conexión con la pascua. El resultado es que se ha eliminado un vínculo crucial de la reconstrucción de Noth.

Por otra parte, los datos parecen confirmar la teoría de que originariamente la tradición de la pascua fue independiente de la tradición de las plagas. El hecho de que el relato de las plagas del estrato primitivo de J esté en clara tensión con la secuencia de las plagas apunta en esta dirección. Esta existencia independiente puede explicarse más fácilmente en la tradición oral que postulando otra fuente literaria. Además, la teoría de que el rito de la pascua procede de un periodo preisraelita se apoya no sólo en los paralelos de la religión comparada, sino especialmente por estos datos literarios. Se acepte o no la atractiva hipótesis de Rost, parece probable que sólo en un desarrollo posterior se unió el antiguo rito semítico de la pascua con las tradiciones del éxodo.

Sin embargo, la tarea de determinar la relación exacta entre las tradiciones de la pascua y las plagas es difícil, e implica un desarrollo complejo de la historia de las tradiciones. Una vez más, no se puede defender la reconstrucción excesivamente simplificada de la leyenda de la pascua que hace Pedersen. De entrada, es importante notar que en la fuente J la tradición de las plagas se encuentra sencillamente yuxtapuesta a la de la pascua, sin intención de eliminar las tensiones. En la secuencia de las plagas de J (11,4-8; 12,29-39) Yahwé distingue entre los egipcios y los israelitas sin mencionar un signo especial, mientras que en la pascua la sangre sirve para proteger. En el relato de las plagas de J, Israel sale durante la noche, mientras que se prohíbe abandonar la casa de noche en la tradición de la pascua. En el relato de las plagas de J se ataca a los primogénitos (cf. también Ex 4,23), mientras que en la pascua sólo se distingue entre las casas de los egipcios y las de los israelitas. Finalmente, el agente del juicio en la

tradición de la pascua, el «exterminador», interrumpe la secuencia normal de las plagas: la batalla de Yahwé con el Faraón.

El hecho de que estas dos tradiciones todavía están en tensión confirma su independencia original. Indica asimismo que, incluso hasta el periodo de la historia de las tradiciones que aparece reflejado en la fuente J, la tradición de las plagas no ha ejercido ninguna influencia en la tradición de la pascua (contra Schmid, *Mose*, p. 45). Sin embargo, la relación entre las dos tradiciones reflejada por la fuente P ha sido alterada de manera considerable y apunta a un desarrollo mayor.

El primer factor que debe tenerse en cuenta es que la simple yuxtaposición de tradiciones en J no se da de ningún modo en P. A pesar de que la tradición de la pascua de P es claramente dependiente de la misma tradición utilizada en común con J, se han integrado con esmero en el relato de la pascua elementos del relato de las plagas. La sangre de la pascua protege ahora al primogénito. Yahwé asume toda la responsabilidad del vengador (nótense los cambios sintácticos en 12,13). Los israelitas no se marchan hasta la mañana (Nm 33,3). En P se ha disimulado de modo ritual el precipitado éxodo de J dentro de la ceremonia de pascua (12,11); ello elimina la tensión existente en J entre la preparación de la pascua y la huida.

Sin embargo, hay otro cambio considerable en el modo como P ha unido las tradiciones de la pascua a las de las plagas y que exige una explicación. En el relato de la pascua de P se ha incorporado el motivo de la matanza de los primogénitos, que el escritor ha recibido de la tradición común. Sin embargo, se ha hecho aislando de las plagas la matanza de los primogénitos. Dicho de otro modo, en ningún lugar del relato de P se considera la muerte de los primogénitos como la última plaga de la serie. Al contrario, las plagas concluyen en 11,9-10. No produce ninguna sorpresa su incapacidad para liberar a los israelitas, ya que ha sido el deseo de Dios desde el comienzo. En el c. 12 comienza un nuevo capítulo, pero ahora la matanza de los primogénitos pertenece al ritual de pascua y a la victoriosa liberación de Israel de Egipto. En el relato de P no hay confrontación con el Faraón. P informa simplemente del final de la estancia egipcia y del éxodo durante la «noche de vela» (12,40-42). Además, P ha transformado la tradición del mar (Ex 14) para que sirva de continuación de las plagas. No solamente reintroduce el vocabulario de las plagas de los cc. 7-10, que falta totalmente en J, sino que traslada la confrontación y humillación del Faraón a la derrota en el mar.

Naturalmente, el punto importante es explicar por qué P refleja una idea tan diferente de la relación entre las tradiciones de la pascua y de las plagas. Aunque la respuesta es muy hipotética, podemos decir algunas cosas. En primer lugar, el relato de la pascua de P, a pesar de ser claramente dependiente de una tradición común a J, muestra un desarrollo independiente, que va más allá de la etapa antigua. La descripción de la pascua en Egipto del redactor P ha sufrido una fuerte influencia de la ceremonia

cultual posterior, que ha sido retrotraída a la noche original del éxodo. Se selecciona el cordero en un determinado periodo, con designación específica en el calendario. Se regulan con detalle las normas para la adecuada preparación, incluido el uso del pan ázimo. El modo de comer, que ha pasado a formar parte del rito, simula la prisa original por marchar en vez de describir los acontecimientos (como hace J). Eso significa que el relato de P refleja una larga historia de tradición oral, que surge de la práctica cultual, y no es simplemente una variación literaria tardía a partir de J.

Ahora bien, es probable que el desarrollo independiente y posterior del uso cultual de la pascua influyese notablemente en la interpretación de P de las otras tradiciones relacionadas con el Éxodo. Es muy llamativa la diferencia entre el relato de la noche de pascua de P y de J. Según J, los israelitas se marcharon de noche, mientras que para P lo hacen por la mañana. En J, el pueblo no está preparado, y prepara de manera rápida el pan ázimo. En P, se hace de noche una preparación cuidadosa para la fiesta. La salida apresurada sólo se representa. El pan ázimo no es un descubrimiento accidental, sino parte de la ceremonia programada. En J, la muerte de los primogénitos culmina el largo enfrentamiento con el Faraón, que se traduce en su derrota y capitulación desesperadas. En P, el juicio se dirige más bien a los dioses de Egipto (12,12); el Faraón no juega un papel importante.

Un factor importante en la estructuración del conjunto final fue ciertamente el efecto del relato alternativo de la noche de pascua de P. En primer lugar, en la tradición P la pascua ha asumido un papel independiente, que la separa de ser simplemente el último paso de las plagas. Por tanto, el redactor P estructuró el rito como algo distinto y separado de las negociaciones previas con el Faraón. En segundo lugar, el redactor P no pudo acomodar su versión de la pascua a los eventos posteriores de la tradición J, especialmente con respecto a las negociaciones con el Faraón y la partida de noche. Por eso, el redactor P utilizó el paso del mar como el acontecimiento en el que el Faraón cayó derrotado e, incrustando la pascua, unió el paso del mar con las plagas.

Es probable que la versión P del relato amplio tuviese lugar ya en la etapa oral, pero la fuerza decisiva, la que más influyó en la dislocación, fue el desarrollo continuo del ritual de la pascua. El hecho de que la tradición de P pudiera variar tanto de la de J, especialmente por lo que respecta al modo de relacionar los grandes bloques de la tradición, podría indicar el estado fluctuante de estas tradiciones, y ofrece una prueba adicional de que la tradición de la pascua funcionó independientemente de la tradición de las plagas durante un periodo de tiempo considerable.

Como cabe esperar, el culto fue el portador de la tradición de la pascua. En una fecha inicial, se incorporó la pascua en la tradición de Israel en forma historizada para celebrar el éxodo de Egipto. El modo como aparecen yuxtapuestas en J las tradiciones de la pascua y de las plagas podría indicar que el culto pascual no proporcionó el núcleo básico de la tra-

dición del éxodo, sino que se añadió a otro cuerpo de la tradición que había servido previamente para actualizar el éxodo. El relato de P refleja un periodo en el que la pascua había asumido una importancia distinta. Podía incorporar formas de la tradición de las plagas, así como asumir por derecho propio un significado cultual independiente. Con otras palabras, la forma de las fuentes literarias apunta a un desarrollo dentro del culto, que siguió funcionando como transmisor de las tradiciones de la pascua y de las plagas como celebración del éxodo. El cambio en el significado cultual de la pascua surgió de una alteración de la narración de la pascua, especialmente de su relación con las otras tradiciones cercanamente asociadas a ella.

E) La tradición del primogénito

Hay que decir una palabra sobre el lugar de la tradición del primogénito. El análisis anterior ha llegado a la conclusión de que el sacrificio del primogénito no estaba conectado de modo integral con la tradición de la pascua (*contra* Pedersen, Noth). Con H. Schmid (*Mose,* p. 44), estaríamos de acuerdo en considerarla como un elemento independiente de la tradición, con una ubicación diferente de la de la pascua. El sacrificio del primogénito pertenece a la cultura preisraelita, que concede una santidad especial a los primogénitos de los animales y los ofrece a la divinidad como señal especial de gratitud. Las estipulaciones que en el material legal más antiguo (Ex 22,29-30; 34,19), así como también en el material deuteronómico (Dt 15,19-23) y sacerdotal (Ex 13,1), se refieren a las exigencias sobre el primogénito indican el carácter originalmente independiente de estas leyes. Durante mucho tiempo se perdió en la antigüedad la motivación original de la ley. La posterior explicación etiológica del deuteronomista (Ex 13,14ss) la ha unido con la matanza de los primogénitos de Egipto. La conexión es natural debido al motivo común del primogénito en la antigua práctica cananea y en la tradición de las plagas. La conexión del asesinato del primogénito del Faraón con la exigencia de Yahwé a propósito de Israel en Ex 4,22 es también un desarrollo secundario, como lo ha demostrado nuestro anterior estudio del uso de la fórmula de mensajero en el Éxodo. También es posterior, no original, la aplicación a Israel de la fórmula «Israel, mi primogénito».

Parece no poder alcanzar una solución definitiva la tan discutida cuestión de hasta qué punto la exigencia del primogénito reflejaba una práctica primitiva de sacrificio de niños. A pesar de que es cada vez más claro que el sacrificio de niños formaba parte de la religión semita (cf. 2 Re 3,27), sigue sin estar clara la relación de la práctica con la tradición de Israel. El relato de Gn 22 podría indicar que la cuestión entró a formar parte de la tradición de los hebreos (cf. Miq 6); pero el aborrecimiento de Israel de dicha práctica desde tiempos muy antiguos hace imposible estudiar el desarrollo histórico de dicha tradición. La exigencia del pri-

mogénito de los animales parece que estaba desconectada de cualquier rito primitivo del culto cananeo cuando Israel se la apropió, pero cabe la posibilidad de que estén latentes vestigios rudimentarios de dichas tradiciones.

3. Contexto del Antiguo Testamento

En este comentario se ha señalado frecuentemente la necesidad de considerar con rigor la forma final del texto. El énfasis puesto por la crítica de las fuentes y la crítica de las formas en la historia previa del texto bíblico ha provocado frecuentemente falta de interés, e incluso incapacidad, por leer el texto en su forma actual. Aunque no hubiera otras razones –y las hay, numerosas e importantes de tipo teológico–, el simple hecho de que la redacción final ofrezca una de las primeras interpretaciones del material justifica su estudio detenido.

La sección de la pascua tiene una clara introducción en 12,1, pero no se advierte tan fácilmente dónde termina. Muchos comentaristas –igual que la antigua tradición judía– ven una nueva introducción en 13,17, lo que obliga a poner el final de la sección precedente en 13,16. Sigue abierta la cuestión de si la sección 12,1-13,16 posee una coherencia interna, o si es simplemente una inconexa colección de apéndices añadidos a una perícopa pascual inicial. Un esbozo del material revela inmediatamente los elementos básicos de la estructura formal.

12,1-20 es un discurso de Dios a Moisés y Aarón con las instrucciones sobre la pascua, para que las transmitan al pueblo. Los vv. 21-27a recogen el discurso de Moisés al pueblo con las instrucciones para el rito pascual. Los vv. 27b-28 describen en estilo narrativo la respuesta del pueblo. Una sección narrativa (29-42) sigue a los discursos de Dios y de Moisés. Los vv. 40-42 sirven de sumario. Los vv. 43-49 son otro conjunto de instrucciones de Yahwé a Moisés. El v. 50, paralelo al v. 28, presenta la reacción obediente del pueblo. El v. 51, paralelo al v. 41b, es otro sumario narrativo. 13,1-2 presenta el discurso de Yahwé a Moisés, mientras que 13,3-16 presenta el discurso instructivo de Moisés al pueblo.

12,1-20. Una vez que se ha delimitado la estructura formal del pasaje en su forma final, lo primero que hay que hacer es determinar hasta qué punto hay una coherencia interna de las partes. ¿Es la forma final del pasaje una simple mezcla incoherente de unidades dispares, ininteligibles cuando se leen en el orden actual? Si tenemos en cuenta la primera unidad formal (12,1-20), ya nos encontramos con un problema: los vv. 1-13 tratan de la preparación de la pascua, mientras que los vv. 14-20, de la fiesta de los panes ázimos. No plantea un problema especial el verbo en futuro del v. 14, paralelo al de la unidad precedente (cf. vv. 6 y 13). El problema está en el antecedente de la frase del v. 14, «este día» (*hayyôm hazzeh*). ¿A qué hace referencia el demostrativo? Dillmann ya había pre-

sentado su propuesta, aceptada por Driver y los más modernos comentaristas, de que no hay nada en los vv. 1-13 a lo que «este día» pueda referirse. Sólo puede referirse al 15 de Nisán, el día del éxodo, y no el 14, día de la pascua. Sacó la conclusión de que los vv. 14-20 no pueden haber sido la secuencia original, y que probablemente se perdió algo que estaba entre los vv. 13 y 14.

En mi opinión, estos comentaristas modernos han exagerado la dificultad, que no se debe únicamente a la fusión literaria de dos unidades dispares, sino que radica en la naturaleza del propio material. Los vv. 1-13 describen la preparación de la accidentada noche de la liberación, que comienza el 10 de Nisán. El animal debe ser sacrificado en el «atardecer» que separa los días 14 y 15 de Nisán, ya que el 15 comienza con la puesta de sol que sigue a la tarde del 14. Luego, durante la noche de pascua del 15 de Nisán, Yahwé mata a los primogénitos. Los vv. 1-13 describen los acontecimientos durante la noche del 15. Después, los vv. 14-20 prescriben de qué modo debe celebrarse este acontecimiento redentor. «Este día» del v. 14 es el 15 de Nisán, el día del éxodo, pero incluye la noche de pascua. La referencia en el v. 14 es a «aquella noche» (v. 12), pero incluye todo el día del 15. La incongruencia aparente está en las diversas perspectivas de los dos pasajes. Los vv. 1-13 describen la pascua según su secuencia cronológica, mientras que los vv. 14-20 se ocupan de la duración temporal del culto. Habla de días y semanas. Esto explica en la frase del v. 14 la falta de un antecedente gramatical estricto. Sin embargo, no puede haber ninguna duda de que la unión entre los vv. 14-20 y los vv. 1-13 es coherente. El pasaje considera pascua y *maṣṣôt* como parte de un acontecimiento redentor. En este caso, la investigación científica de la prehistoria de la pascua y los *maṣṣôt* ha oscurecido la verdadera conexión en el estado final del texto. Concluimos que los vv. 1-20 pueden entenderse como un todo coherente.

El mandato inicial de Yahwé a Moisés y Aarón comienza estipulando el calendario. El mes del éxodo va a marcar el primer mes del año hebreo. Aunque hay bastantes datos para sugerir que, desde el punto de vista histórico, esta forma del calendario señaló un cambio respecto a una práctica anterior (cf. notas), la norma se presenta como una sencilla descripción de lo estipulado, sin hacer ningún énfasis en el elemento de innovación. Además, nada sugiere una distinción entre el calendario civil y el religioso. Más bien, el nuevo comienzo de la vida para Israel se recuerda señalando el comienzo de un nuevo año.

Siguen, en el lenguaje más preciso posible, las instrucciones para la preparación de la comida de pascua. En ella participa toda la comunidad de Israel (v. 3); la preocupación por incluir a todo Israel es una característica fundamental de todo el capítulo. Se debe seleccionar el cordero el día 10, y debe conservarse hasta el 14, cuando se lo sacrificará (v. 6). Aunque investigadores posteriores han propuesto diversas razones al respecto, el texto no explica el significado de la elección de un día y la realización

del sacrificio del cordero cuatro días más tarde. El texto centra su atención, ante todo, en quiénes comerán la pascua. La unidad prescrita es la familia, lo que descarta las celebraciones individuales o las reuniones de amigos al azar. Se pueden unir dos familias, si son demasiado pequeñas para consumir un cordero entero. B. Jacob (*ad loc.*) hace una buena observación al señalar que lo que primariamente preocupa a la ley no es que sean demasiados para repartirse un cordero, sino que puedan ser suficientes. La frase final del v. 4b señala que la capacidad normal de comer es el criterio para calcular el número de participantes. Los muy pequeños y los muy mayores no comen igual que un adulto medio.

Se especifica con detalle la selección del animal que se va a sacrificar. Debe ser sin mancha, macho, de un año, cordero o cabrito. Después de matarlo al ponerse el sol –la hora exacta se sigue discutiendo– se deben untar las jambas y los dinteles de las casas con su sangre. En el v. 13 se explica el significado de esta acción. Tanto para Israel como para Yahwé la sangre sirve como signo de que la familia no sufrirá ningún daño durante la noche de la muerte de los primogénitos. Se estipula la manera como el animal se cocina y se come. Debe ser totalmente asado. Se debe comer en actitud de prisa y de temor, como si la comunidad estuviera preparada para partir de inmediato. No se debe dejar nada hasta la mañana; todo se debe quemar.

Se describe la ceremonia de la noche de pascua como la que tuvo lugar en Egipto la noche antes del éxodo. El relato describe los acontecimientos que sucedieron en la primera noche de pascua, cuando Yahwé pasó por Egipto para matar a los primogénitos. Desde un punto de vista histórico, parece bastante claro que el narrador ha combinado elementos de la posterior celebración cultual de la pascua posterior con su propia descripción de la primera noche. Se han unificado en la imagen de la noche de la liberación las acciones con las que Israel representó la noche de pascua (la cintura ceñida, pies calzados, a toda prisa). Este narrador bíblico ha perdido de vista la distinción histórica entre la pascua primera y las posteriores. Si ahora podemos reconstruir la secuencia histórica del desarrollo de la tradición es porque el relato conservó el ritual de la primera pascua en su forma original y podemos compararlo con sus modificaciones posteriores.

En los versículos que siguen (14-20) continúa el mismo proceso de recuerdo cultual, pero en una forma cada vez más distante de los acontecimientos de la primera pascua. ¿Cómo podría Israel guardar la fiesta del pan ázimo al ser sacados de Egipto? Parece que el texto capta el problema cuando pone de relieve que el mandato debe observarse perpetuamente. Sin embargo, el redactor no se esfuerza en simplificar la dificultad de pasar de la primera noche a las celebraciones posteriores de la fiesta, y parece ciertamente poco preocupado por la secuencia histórica exacta de los acontecimientos. Todas las generaciones de Israel deben recordar en la fiesta de los ázimos lo que ocurrió «aquel día».

12,21-28. El problema de poner en relación la sección que comienza en el v. 21 con la precedente ha sido muy discutido entre los comentaristas. A la hora de señalar las cuestiones básicas, debemos mencionar dos posturas extremas. Por un lado, Cassuto no tiene ningún problema en relacionar las instrucciones de Moisés al pueblo sobre la pascua con las instrucciones previas de Dios. Se entiende «como algo lógico» que se repetirán y se dan por válidos los elementos esenciales del festival, tal y como están descritos en los vv. 1-20. En su discurso, Moisés subraya sólo los aspectos novedosos. Por otro lado, Bacon (*Triple Tradition*, pp. 58ss) subraya la total incompatibilidad entre lo que Moisés dice al pueblo y lo que Yahwé le había dicho previamente: «Moisés debía contar al menos lo que se le contó, y no algo muy diferente». Llega a la conclusión de que los vv. 21ss ofrecen una ley de pascua «paralela», que no puede leerse como continuación del relato sacerdotal precedente.

En mi opinión, la controversia entre las posturas de Cassuto y Bacon radica en no clarificar adecuadamente el contexto desde el que se habla. Si se aborda el aspecto histórico del desarrollo de la pascua, es esencial fijarse, con Bacon, en la dimensión diacrónica de los distintos textos del c. 12. Ciertamente, tiene razón al señalar la relación paralela original entre los vv. 1-20 y 21ss. Sin embargo, Cassuto tiene razón cuando defiende la coherencia del texto, leído desde la perspectiva sincrónica. En la forma actual del capítulo, el redactor ha comprendido el discurso de Moisés en 21ss como una transmisión de las instrucciones divinas. No puede utilizarse para defender la coherencia actual el hecho de que las instrucciones de Moisés se diferencien de las que ha recibido. Se puede explicar como un estilo bíblico típico, que tiene paralelos en el material que procede de una fuente. También puede entenderse como la interpretación que hace el redactor del oficio de Moisés, y la libertad implícita en su manera de interpretar los mandatos. En cualquier postura que uno adopte, se puede defender la coherencia interna de la estructura actual.

Hasta ahora se han dado las instrucciones sobre la pascua en forma de discurso divino a Moisés y a Aarón. Ahora Moisés transmite estas órdenes al pueblo. Ciertamente, su mensaje es bastante distinto del que Dios le da a él, tal y como lo han señalado los comentaristas desde hace tiempo. Pero cuando se lee en el contexto de la narración, la longitud es la principal diferencia. El discurso alude solamente a la selección del cordero, a su sacrificio, y especialmente a la manipulación de su sangre en las puertas de la casa. No se hace mención de una comida de pascua o de un determinado comportamiento ritual. Sólo se seleccionan y elaboran los elementos que están en relación con la última plaga. La sangre tiene la función de proteger a Israel del ángel destructor. El discurso de Moisés es como un telescopio que todo lo acerca. Ignora la preparación de los cuatro días que siguen a la selección. Da por supuesto que todos conocen el cordero pascual, como si el artículo definido del v. 21 tuviera su antecedente natural en el v. 11. El tiempo de preparación ha terminado. Moisés ha dado la señal. El gran acontecimiento ha comenzado.

Pero, nuevamente, la narración hace una pausa momentánea y pasa brevemente del marco histórico al estilo parenético. Las generaciones posteriores deben conocer el significado de este rito ya que va a convertirse en una institución permanente dentro de Israel. ¿Cómo transmite Israel su fe a las generaciones posteriores? El escritor plantea las cuestiones en los términos de las preguntas de los niños. Cuando vuestros hijos os pregunten por el significado de este ritual, les diréis: «Fuimos redimidos por la ofrenda de pascua a Yahwé». Esta respuesta no es simplemente una información; es, ante todo, una confesión de la continua participación de Israel en el acto decisivo de la redención de Egipto.

Según nuestro análisis de las fuentes, el v. 27b pertenece al relato J, mientras que el v. 28 era la conclusión de P a los vv. 1-20. Es de interés el uso de estos últimos versículos en la forma final del pasaje. La reacción del pueblo se separa del v. 20, para dejar un hueco al discurso de Moisés de la sección J, no para ofrecer una reacción antes de haber oído las instrucciones de Dios. Este dato confirmaría nuestra teoría de que el redactor pretendía elaborar una secuencia coherente al unir el discurso de Dios con el de Moisés.

12,29-42. Hasta este momento, el pasaje ha unido el discurso divino con la reiteración de las órdenes por parte de Moisés y la respuesta final del pueblo. Ahora el redactor inserta un amplio bloque de material narrativo, que describe los acontecimientos de la noche de pascua. Este relato utiliza el mismo vocabulario del discurso divino del v. 12, pero ahora cuenta los acontecimientos nocturnos desde la perspectiva de los egipcios, no desde la de Israel. Sólo después de haber sido liberados del país ocupa el lugar central del relato la salida de los israelitas. La descripción comienza con el alcance del castigo. Afectó tanto a los de elevado rango social como a los de clases bajas. No hubo excepciones. «Entonces el Faraón se levantó de noche» –se subraya el contraste con su indiferencia inicial (7,23)– para compartir la agonía de todo Egipto. Después llama a Moisés y a Aarón. Algunos comentaristas han subrayado la tensión con 10,28s, donde Moisés y el Faraón coinciden en que ésta es su última visita. Pero el choque no es demasiado grave, ya que el relato se centra en describir la entera capitulación del Faraón. Su discurso lo expresa con toda claridad. Les pide que se marchen con todo lo que tienen, incluidas las vacas y las ovejas. Pide incluso una bendición a Moisés, lo que subraya la victoria total de Moisés.

En este mismo contexto, la inserción del despojo de los egipcios es una prueba más de la completa derrota de los egipcios. Los israelitas no salen cabizbajos del país, sino como el ejército victorioso que ha derrotado a sus opresores. Los vv. 35ss rompen de manera momentánea el movimiento progresivo del relato. Alterando el orden normal de las palabras, el autor retoma parte de los acontecimientos que precedían en el tiempo a la salida del v. 34. El relato sacerdotal de la noche de pascua (vv. 40-42) sirve ahora de resumen adecuado de la sección narrativa. Calcula la estancia to-

tal de Israel en Egipto, señala el día exacto de la partida y concluye volviendo al tema de los discursos primeros, subrayando la observancia continua de esta noche «por todas las generaciones».

12,43-50. La perícopa de la pascua ha llegado a un final apropiado. Sin embargo, el hecho de que el capítulo continúe se ha aducido a menudo como prueba de que hubo adiciones posteriores. Además, el contenido de 43-50 apunta con claridad a condiciones relacionadas con el establecimiento en el país. También Cassuto considera que lo que sigue son simples «apéndices» a la sección de la pascua. Aunque este juicio es probablemente correcto por lo que respecta al desarrollo histórico del texto, resulta discutible que sea un análisis adecuado de la función actual de estos versículos.

El v. 43 introduce de nuevo un discurso divino a Moisés y a Aarón sobre la observancia de la pascua. Se presenta el material como «decreto de la pascua» (*ḥuqqat happāsaḥ*), lo que indica que se consideran las diversas leyes como aspectos de un único estatuto (cf. Ex 29,9; Lv 16,29; Nm 10,8, etc.). De hecho, el material se agrupa en torno a las aptitudes prescritas de los participantes. El sumario del v. 49, cuando se repite en Nm 9,14, incluso sustituye *ḥuqqat* por *tôrat.* Sin embargo, no es nada claro por qué se ha ubicado el decreto de la pascua en su posición actual. De vez en cuando, uno de los comentarios antiguos conjetura una razón. Por ejemplo, Kalisch sugiere que estos versículos han sido insertados en este lugar para ponerlos en estrecha relación con la consagración del primogénito, pero las pruebas no resultan convincentes. La única indicación objetiva de la intención del redactor la tenemos en el marco del oráculo. El oráculo se presenta como un discurso divino a Moisés y a Aarón, paralelo a 12,1. Concluye con la respuesta del pueblo en el v. 50 (cf. v. 28) y la fórmula del éxodo en el v. 51, paralela al v. 41. La fórmula del mensajero inicial (v. 43) podría indicar que el redactor piensa que el decreto de la pascua posee la misma autoridad divina que poseen las órdenes anteriores que instituyeron la pascua egipcia. A los ojos de este redactor, que no pensaba en categorías de desarrollo histórico, éstas no son adiciones posteriores. Además, la posición actual del estatuto tiene su sentido para el autor bíblico. *Ha ubicado el decreto de la pascua detrás de la salida de Egipto* (vv. 42ss), pero termina la sección en el v. 51 repitiendo la fórmula del éxodo del v. 42. Esta redacción pretende sugerir que no se dio el decreto de la pascua hasta después de la celebración de la primera pascua, pero fue ordenado antes de que se completara el éxodo.

Naturalmente, es posible que el decreto se insertara después de la sección narrativa para no alterar el esquema de los vv. 1-20, duplicado posteriormente en los vv. 21-28. El estilo es ciertamente diferente (nótense las cinco prohibiciones en los vv. 43ss). Sin embargo, se puede proponer otra razón más. La ubicación actual, detrás del relato del éxodo, pudo deberse a la preocupación del redactor por especificar en este momento las aptitudes para participar en la fiesta futura, mencionadas en el v. 42. Ade-

más, el éxodo de una enorme multitud heterogénea que se junta con Israel (v. 38), que no habría participado en la primera pascua, y que sin embargo se une a Israel, habría agudizado la cuestión del papel de los no israelitas.

13,1-16. También es difícil de comprender el orden de la sección final. Formalmente, la sección es paralela a 12,1-20 en sus dos partes. 13,1-2 consta de un oráculo divino (instrucciones a Moisés); 3-16 relata el discurso de Moisés al pueblo. La estructura formal es particularmente interesante, ya que no agrupa las unidades según su contenido y separa la estipulación del primogénito en 13,2 de su detallada explicación en los vv. 11ss. Debe observarse en la sección un esquema formal adicional. En el discurso de Moisés hay un paralelismo llamativo entre la fiesta del pan ázimo (vv. 3-10) y las leyes sobre los primogénitos (vv. 11-16). Ambas están relacionadas con la entrada en la tierra prometida (5//11); ambas se centran en la respuesta al hijo (8//14); ambas solicitan el signo visible del recuerdo en la mano (9//16); ambas están basadas en la fórmula del éxodo (9//16).

En mi opinión, teniendo en cuenta el orden actual, estos elementos de una estructura formal proporcionan la clave para interpretar esta sección. La sección 13,1-2, modelada según 12,1-20, se presenta como un discurso divino, interpretado después por Moisés en 13,3ss. El efecto es que el discurso divino sirve como un sobrescrito al discurso de Moisés. 13,1-2 pierde su función si se la mueve de su posición actual y se la une al v. 11 en función de su contenido. Este cambio no sólo ignora su función de palabra divina, sino que destruye la simetría entre las dos partes del discurso de Moisés.

La cuestión está entonces en cómo pueden servir los vv. 1-2 como encabezamiento que debe explicar Moisés, cuando su contenido tiene tan poco en común con lo que sigue. En primer lugar, ya hemos observado qué estrecha relación guardan las dos secciones del discurso de Moisés, a pesar de los diferentes temas que en ellas se tratan. Además, se realza enormemente esta similitud, debido a una decisiva preocupación, presente en ambas secciones. El centro de ambos oráculos está en la respuesta que el padre da al hijo al explicarle la fe. Por su alto nivel de intensidad homilética, la sección 3.16 es diferente de las leyes precedentes. Al escritor –se entiende normalmente el Deuteronomista– le preocupa no sólo que la tradición pase a las generaciones siguientes, sino que se experimente la tradición. Debe estar «en tus labios» (v. 9), escrita «en tu brazo» como «recordatorio». El esfuerzo por interiorizar la tradición permite al escritor tratar sin miramientos las finas distinciones precedentes. El escritor historiza ambas ceremonias, *maṣṣôt* y primogénito, por medio de la fórmula del éxodo.

Ahora bien, es evidente que la orden de Dios sobre los primogénitos (13,2) refleja una antigua exigencia cultual, que procede probablemente

de los tiempos preisraelitas. En otros contextos sacerdotales se explican con detalle las estipulaciones exactas sobre la ofrenda y el rescate del primogénito. El v. 13 refleja aún elementos de la ley sacerdotal. Parece, sin embargo, evidente que en su posición actual 13,1-2 juega un papel distinto. Se ha espiritualizado la afirmación inicial de que Dios exige al primogénito. Se ha extendido dicha pretensión desde el primogénito a todo Israel. Dios presenta una exigencia especial a su pueblo: «me pertenece» (*hû' lî*). Comprendidos de este modo, es claro que los vv. 1-2 pueden servir de sobrescrito a los vv. 3-16. La estructura formal del discurso divino exige la misma autoridad que se exige en la preparación de la pascua. Al situarse este discurso de Moisés en el mismo día del éxodo (13,3), la exigencia queda anclada en el acontecimiento salvífico fundamental de la fe de Israel. El discurso sigue al relato de la liberación y señala sus implicaciones para futuras generaciones, no solamente estableciendo las prácticas rituales de las pascuas posteriores, sino exigiendo una continua interiorización experiencial del corazón como respuesta a lo que Dios ha hecho. Lejos de ser un apéndice inconexo, la última sección ofrece una gran reflexión teológica sobre la tradición que interpreta.

Conclusión

Hay unas implicaciones más amplias para comprender la perícopa de la pascua, que surgen de nuestro análisis literario de la forma final del texto actual. Si un exegeta se toma en serio la redacción final, puede reconocer un importante testimonio bíblico de la relación entre palabra y acontecimiento en el modo como el redactor une órdenes y material narrativo. El escritor bíblico enmarca el acontecimiento del éxodo con una interpretación inicial y otra final. No concibe el éxodo como una «acción de Dios» distinta de la «palabra de Dios» que lo explica. En términos teológicos, no puede en absoluto separarse la relación entre acción e interpretación o acontecimiento y palabra. El autor bíblico no concibe el acontecimiento como algo primario u «objetivo», de lo que puede deducirse subjetivamente un significado (*contra* G. E. Wright, *God Who Acts*, SBT 8, 1952). El acontecimiento nunca carece de interpretación. A la inversa, una interpretación teológica que conciba la apropiación subjetiva –ya se describa de manera cultual o existencial– como el elemento primario desde el que se puede reconstruir un acontecimiento, introduce también un esquema teológico que carece de justificación en la teología del redactor.

Además, la riqueza y variedad de la relación entre el acontecimiento y sus implicaciones para la fe de Israel, tal y como la hemos encontrado en toda la sección, debería prevenirnos de no sobrevalorar un modelo y darle carácter normativo. A menudo se subraya la primacía del modo indicativo seguido de un imperativo secundario, como en Ex 19,1ss; se trata, ciertamente, de un recurso bíblico, pero no es el único existente. El repetido intento de considerar el esquema de los tratados de soberanía

como la analogía principal para comprender la idea bíblica de la alianza tiene el peligro de distorsión por exageración. La preocupación deuteronómica por que cada nueva generación del pueblo de Dios interiorice las exigencias divinas encuentra su mejor analogía no en el Medio Oriente Antiguo sino en los evangelios.

Finalmente, tiene importantes implicaciones teológicas el uso por parte del redactor de la dialéctica entre salvación como esperanza y salvación como recuerdo. Los comentaristas que encuentran dificultades con las instrucciones detalladas para la celebración futura antes de que el acontecimiento inicial se haya revelado no han sido capaces de captar que el texto sugiere e indica mucho más que la coherencia cronológica. La interacción que se da en los vv. 1-20 y 21-28 entre el ahora y el entonces, entre lo que va a suceder y lo que ya ha ocurrido, no se disuelve tras el acontecimiento, sino que se retoma y mantiene en una nueva dialéctica entre pasado y futuro. Israel sigue siendo un pueblo que ha sido redimido, pero que espera aún su redención.

Una última cuestión, relacionada con el estudio de la forma definitiva del texto. Teniendo en cuenta el texto actual, ¿qué validez tiene la distinción rabínica tradicional entre la «pascua egipcia» (*pesaḥ miṣrayim*) y la «pascua posterior» (*pesaḥ dôrôt*). Normalmente, los comentarios críticos rechazan tal distinción de inmediato. Esta impaciencia procede de la época en que la crítica histórica advirtió por vez primera que las estipulaciones de la llamada «pascua egipcia» reflejaban una práctica cultual posterior que el escritor P había retrotraído al acontecimiento original. Sin embargo, la cuestión hay que abordarla de nuevo si nos tomamos en serio el texto en su forma final. La cuestión se puede formular de esta manera: ¿hay alguna prueba de que el redactor final pretendiese esa distinción entre las dos pascuas?

Ciertamente, los rabinos tenían razón al afirmar la distinción entre la pascua original de Egipto y la celebrada por las generaciones posteriores. La polaridad del «ahora/entonces» ha quedado integrada en el pasaje. Sin embargo, la distinción rabínica funciona principalmente para diferenciar entre los estatutos que se aplican solamente a la pascua original y los que se aplican a una observancia posterior. Concebida de esta manera, se introduce una categoría legal que va más allá de la dinámica bíblica y que sirve fundamentalmente para armonizar la práctica posterior judía de observar la pascua con elementos de la tradición bíblica.

Notas

12,1 «en Egipto»; cf. 6,28. El uso de esta frase provocó una discusión considerable entre la exégesis rabínica. Cf., por ejemplo, *Mekilta de-Rabbi Ismael, ad loc.* Tanto Jacob como Cassuto retomaron este asunto.

12,2 «Este mes será para vosotros el principal, será para vosotros el primer mes del año». Dos son los problemas principales de este versículo. El primero es

la relación sintáctica de las dos partes de la frase. El segundo está en relación con las implicaciones históricas del problema del calendario del AT. a) Cassuto ha presentado correctamente el problema sintáctico. Según el uso hebreo, el versículo afirma un hecho real, no introduce un cambio en el calendario. Las dos partes del versículo afirman prácticamente lo mismo. b) El asunto en cuestión es si se computa un año eclesiástico, distinto del año secular, o si se refleja verdaderamente un cambio histórico en el cómputo del calendario. La opinión tradicional (Kalisch, Segal, Cassuto) defendió la idea de que el calendario hebreo tenía dos fiestas de Año Nuevo: una el primer día de Tishri (civil); otra el primer día de Nisán (religiosa). La visión crítica, defendida por Wellhausen y la mayoría de los investigadores posteriores, observó en este versículo la práctica del calendario postexílico posterior que sitúa el comienzo del año en primavera, como los babilonios, en contra del sistema hebreo antiguo, que comenzaba en otoño. El asunto es más complejo de lo que a veces se señala. Cf. H. Cazelles, *DBS* VI, 1957-60, y R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 249ss, que ofrecen una amplia bibliografía.

12,5 Sobre los diversos elementos relacionados con el ritual de pascua, tales como la selección, el sacrificio, la manipulación de la sangre, etc., cf. la monografía de J. Jeremias, *Die Passahfeier der Samaritaner*, 1932.

12,6 B. Jacob (*ad loc.*) desarrolla de modo interesante la teoría midrásica de que se seleccionaba el cordero el 10 de Nisán debido a la oscuridad que precedía al 14 de Nisán.

12,8 *maṣṣôt* = panes. Cf. el artículo sobre «pan» en *IDB* y «Massot» en *BHH* II, cols. 1169s. Teniendo en cuenta los paralelos de la religión comparada, se aducen varias razones sobre el pan ázimo. Cf. Segal, *o. c.*, pp. 179ss. La tradición bíblica está dividida. La fuente J ofrece una etiología del pan ázimo (12,34ss). Dt 16,3 llama a los panes ázimos el «pan de la aflicción», lo cual indica ya una comprensión simbólica. Para el escritor P desde el comienzo el pan ázimo forma parte del festival.

12,9 «ni cocido en agua». Se ha especulado mucho sobre esta estipulación. Cf. Segal, *o. c.*, pp. 205ss.

12,13 Sobre la cuestión de los «signos», cf. especialmente C. Séller, *Das Wort OTH*, Basilea 1946; B. O. Long, *The Problem of Etiological Narrative in the OT*, BZAW 108, 1968, pp. 65ss; F. J. Helfmeyer, *TWAT* I, pp. 182-205.

12,14 «memorable». Cf. B. S. Childs, *Memory and Tradition*, pp. 66ss; W. Schottroff, «*Gedenken*», pp. 299ss.

12,26 Sobre la forma etiológica, cf. A. Soggin, «Kultätiologische Sagen und Katechese im Hexateuch», *VT* 10, 1960, pp. 341-7. Cf. igualmente los interesantes paralelos extrabíblicos que ofrece J. Loza, «Les Catecheses Etiologiques dans L'Ancien Testament», *RB* 78, 1971, pp. 481-500.

12,32 Cf. la bibliografía sobre «bendición» en *TWAT* I, p. 638.

12,35 Cf. el excurso sobre el «despojo de los egipcios».

12,37 Sobre el número de israelitas en Egipto, cf. las siguientes referencias: G. Beer, *Exodus*, pp. 68s; A. Lucas, *PEQ*, 1944, pp. 164ss; R. Hentschke, «Bevölkerungsverhältnisse», *BHH* I, cols. 237ss.

12,37 Sucot es el conocidísimo Teku egipcio, situado en Tell el-Maskhutah, en wadi Tumilat. Cf. la discusión reciente sobre Ex 1,11 en Hyatt, *Exodus*.

12,40 Sobre el problema cronológico, cf. N. H. Tur Sinai, *Bibliotheca Orientalis* 18, 1961, pp. 16s.

12,46 Sobre la prohibición de romper los huesos, cf. J. Henninger, «Zum Verbot der Knochen zerbrechen», *Studia Orientalistici G. Levi Della Vida* (Roma 1956), I, pp. 48ss; A. Scheiber, *VT* 13, 1963, pp. 95ss; R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, pp. 9ss.

13,2 «primogénito». Cf. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 561s, con bibliografía.

13,13 E. Nielsen, «Ass and Ox in the Old Testament», *Studia Orientalia J. Pedersen... dicata*, Munksgaard 1953, pp. 263ss.

13,16 Sobre las filacterias, cf. E. A. Speiser, *JQR* 48, (1957/8), pp. 208-17.

4. *Historia de la exégesis*

La historia de la exégesis de las perícopas de la pascua en los cc. 12ss presenta una variedad de problemas, únicos en el libro del Éxodo. En primer lugar, es inmenso el número de problemas en los que estos capítulos han jugado un papel importante. En el judaísmo, su interpretación incluye todo el desarrollo del ritual judío y la *halaká* durante una época que va desde las primeras tradiciones helenísticas hasta su forma talmúdica. Además, todos los pensadores judíos, desde los fariseos ortodoxos hasta los sectarios más radicales, mostraron gran interés por la pascua. Dentro del pensamiento cristiano, los evangelios situaron la muerte de Cristo en el trasfondo de la pascua, y otros escritores cristianos primitivos utilizaron y desarrollaron este motivo. El asunto de la pascua no fue sólo una cuestión candente en la historia cristiana primitiva, sino que la pascua fue el vehículo de casi todas las doctrinas cristianas importantes y de la posterior controversia, desde la Alta Edad Media hasta el periodo de la postreforma. En segundo lugar, incomparable en la historia de la exégesis es la complejidad de los problemas. Los especialistas han seguido debatiendo la mayoría de los problemas, sin haber logrado un consenso general. Para estar al tanto de la dificultad de los puntos en cuestión, basta recordar el debate del Nuevo Testamento sobre la naturaleza de la Última Cena.

Consecuentemente, a la luz de esta situación, no parece acertado intentar desarrollar la historia de la exégesis detalladamente en un espacio tan limitado como un comentario del Éxodo. Nos limitaremos a esbozar los diferentes problemas y a indicar parte de la literatura secundaria más importante para un estudio posterior. Esta sección queda plenamente justificada con que el lector se haga consciente de la cantidad de problemas que surgieron en los diferentes periodos históricos en relación con este capítulo.

A) *La pascua en el judaísmo*

La exégesis judía y la práctica religiosa del periodo helenístico se propusieron desarrollar y fijar la tradición del ritual de la pascua. La tradición bíblica de Ex 12 había señalado de manera inequívoca la obligación de ce-

lebrar perpetuamente la pascua, que se distinguía claramente de la primera pascua en Egipto. Además, por lo que respecta a la ley judía, hubo que establecer multitud de detalles sobre la celebración exacta del rito. ¿Qué tipo de verduras debían considerarse «verduras amargas»? ¿Cuándo podía comerse exactamente la última comida con pan con levadura? ¿Qué había que hacer con la levadura? ¿Cuál era la relación entre la obligación de celebrar la pascua y la observancia del sábado? En la época de la Misná, si no antes, se establecieron las líneas principales de la *halaká*.

Sin embargo, sería un grave error imaginar que el interés por la pascua se limitó solamente al área de la *halaká*. El servicio de la *hagadá* es un testimonio elocuente de la vida religiosa de la comunidad que se esfuerza por participar continuamente en la redención del pasado y que desea ardientemente la liberación en el futuro: «Este año aquí; el próximo, en la tierra de Israel. Este año como esclavos; el próximo, libres».

No hay ninguna duda de que hubo un largo y complejo proceso histórico antes de que la tradición, en sus diversas formas, quedara configurada en un marco relativamente fijo. En algunos casos, como en la Hagadá de la Pascua, pueden distinguirse todavía muchos de los elementos principales de dicho desarrollo (cf. después Goldschmidt y Finkelstein). En otros casos, la historia es mucho menos segura. Además, los pocos fragmentos que proceden de fuentes externas a las líneas principales del judaísmo farisaico (Elefantina, Qumrán, Pentateuco Samaritano) testimonian la escasez de datos en grandes áreas que se han perdido virtualmente.

Los principales textos rabínicos que conservan el tema son los Targumes, los midrasim tanaítas, la Misná, la Tosefta, Megillat Ta'anit, Hagadá y Talmudes. Los textos no rabínicos importantes son los *ostraca* y los papiros de Elefantina, los Jubileos, Sabiduría de Salomón, Filón, Josefo, Qumrán y el ritual samaritano.

Importante es la siguiente literatura secundaria:

G. Beer, *Pesachim (Ostern). Text, Übersetzung und Erklärung*, Giessen 1912; **H. Billerbeck**, «Das Passamahl», *Kommentar zum NT* IV, Múnich 1928, pp. 41ss; **R. le Déaut**, *La nuit pascale*, Roma 1963; **M. Delcor**, «Le sacerdoce, les lieux de culte de Khirbet Qumrân», *Rev. De l'Hist. des Rel.* 144, 1953, pp. 5ss; **A. Dupont-Sommer**, «Sur la fête de la Pâque dans les documents araméens d' Elephantine», *Revenue des études juives*, n.s. 7, 1946-7, pp. 39ss; **I. Elbogen**, *Der jüdische Gottesdienst*², Francfort 1924; **L. Finkelstein**, «The Oldest Midrash: Pre-Rabbinic Ideals and Teachings in the Passover Haggadah», *HTR* 31, 1938, pp. 291ss; «Pre-Maccabean Documents in the Passover Haggadah», *HTR* 35, 1942, pp. 291ss; 36, 1943, pp. 1ss; **T. Gaster**, Passover, *Its History and Traditions*, Boston y Londres 1958; **E. D. Goldschmidt**, *Die Pessach-Haggada*, Berlín 1937; **J. Jeremias**, *Passahfeier der Samaritaner*, Berlín 1932; **A. Jaubert**, *La Date de la Céne*, París 1957; **H. Lichtenstein**, «Die Fastenrolle. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte», *HUCA* 8/9, 1931-2, pp. 257ss; **J. Neusner**, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* I, Leiden 1969, pp. 231ss; **S. Spiegel**, *The Last Trial*, Nueva York 1967, pp. 54ss; **G. Vermes**, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1961, pp. 215ss; **S. Zeitlin**, «The Liturgy of the First Night of Passover», *JQR* 38, 1947/8, pp. 431-60.

B) *Interpretación cristiana primitiva de la pascua*

El problema principal del Nuevo Testamento está en su ambivalente aproximación a las tradiciones veterotestamentarias y judías de la pascua. Por un lado, la Iglesia primitiva continuó observando el rito, tal y como hizo Jesús, y confesó su solidaridad con el pasado y el futuro de Israel. El lenguaje de la pascua siguió siendo el vehículo apropiado para la fe cristiana (Pablo, Juan). Por otro, se comprendieron pronto la muerte, la resurrección y el reinado mesiánico de Jesucristo como la culminación del contenido auténtico de la pascua del Antiguo Testamento, lo que se utilizó entonces en contra de la observancia judía. Esta misma tensión teológica aparece reflejada en la diferencia entre la tradición sinóptica, que presenta a Jesús comiendo la pascua justo antes de la crucifixión, y el evangelio de Juan, que presenta a Jesús como el cordero de Dios sacrificado.

La controversia Quatordecimam del siglo II proporciona un nuevo dato de que la Iglesia se esforzó por comprender su relación con la pascua judía. La homilía cristiana más primitiva de Melitón de Sardes refleja no sólo una polémica vigorosa contra la observancia judía, sino también la fuerte esperanza escatológica asociada a la pascua del cristianismo primitivo. Las dos principales tradiciones teológicas de la Iglesia sobre la pascua surgieron con fuerza en las escuelas de Orígenes e Hipólito. Al mismo tiempo, se puede perseguir, aunque a menudo con gran incertidumbre, el efecto permanente de la antigua tradición judía sobre la liturgia cristiana.

Sobre el Nuevo Testamento, véanse las abundantes bibliografías en:

J. Jeremias, «Paska», *TWNT* V, pp. 896ss; **H. Haag**, «Päque», *DBS* VI, pp. 1120ss; **B. Lohse,** *Das Passafest der Quartadecimaner,* Gütersloh 1953, pp. 143ss; **A. J. B. Higgins**, *The Lord's Supper in the New Testament,* SBT 6, 1952; **B. Gärtner**, *John 6 and the Jewish Passover,* Lund 1959.

Sobre la pascua en la Iglesia primitiva, cf.:

J. Blank, *Meliton von Sardes. Vom Passa,* Friburgo 1963; **C. Bonner**, *The Homily on the Passion by Melito, Bishop of Sardes,* Londres 1940; **W. Huber**, *Passa und Ostern: Untersuchungen zur Osterfeier des alten Kirche,* BZNW 35, 1969; 1950-7; **E. Preuschen,** «Passah, altkirchliches und Passahstreitigeiten», *RE*[3] XIV, pp. 725ss.

C) *Padres de la Iglesia, escolásticos y reformadores*

Se mantuvieron las principales líneas de exégesis alegórica y tipológica que surgieron al final del siglo IV en las escuelas de Orígenes e Hipólito y se expandieron en los siglos siguientes. Característico de la interpretación medieval es su unión del simbolismo de la pascua con muchas de las principales doctrinas cristianas, incluidas la pasión, muerte, resurrección, bautismo, eucaristía, vida eterna, juicio final y morales cristianas. A veces se concedió mucho interés a los detalles históricos del relato del éxodo (Teodoreto, Nicolás de Lyra), mientras que, en otras épocas, la interpretación

mística perdió todo contacto con el sentido literal del Antiguo Testamento (Ambrosio, Ruperto de Deutz).

Con respecto a la pascua, los reformadores protestantes no presentaron una verdadera ruptura en la historia de la interpretación cristiana. Al contrario, se unieron sus énfasis particulares a los temas tradicionales. Lutero relacionó la pascua con la eucaristía y con la pasión de Cristo siguiendo unas líneas muy tradicionales. Sin embargo, comenzó sus sermones sobre Ex 12 con un discurso hermenéutico sobre el limitado papel del Antiguo Testamento para los cristianos. Llama la atención la exégesis de Calvino, tanto por su atención a los detalles como por su penetrante síntesis teológica de la pascua como «recuerdo de la liberación pasada y alimento de la futura redención». Interesante también es su reserva a la hora de explicar algunos elementos del ritual, tales como la prohibición de cocer o quebrar los huesos de los animales. Zwinglio es muy tradicional, ya que ofrece una interpretación breve y literal de Ex 12 antes de presentar una interpretación teológica muy en la línea de Pablo.

D) El periodo de la postreforma

En relación con la interpretación de la pascua, el periodo de la postreforma es, de muy diversos modos, uno de los más importantes e interesantes. El nuevo interés por el texto bíblico, unido a una gran erudición, hizo que esta época centrara toda su atención en explorar el trasfondo histórico del antiguo ritual hebreo. Comenzando con personas como Fagio (siglo XVI), los investigadores cristianos se dedicaron a un minucioso examen de las tradiciones judías de pascua. En muchos casos, el interés último era teológico; sin embargo, se persiguió dicho interés a través de los *realia* históricos concretos. En realidad, la base de la era crítica moderna la puso la diligente investigación de estos hombres, particularmente los del siglo XVII, que volvieron la vista a las fuentes y reconocieron muchos de los problemas históricos implicados.

Cf. la larga lista de estudios especializados sobre la pascua en J. Le Long, *Bibliotheca Sacra* II, París 1723, p. 1066. Entre toda una lista larga e impresionante, éstos son algunos de los tratados más importantes:

S. Bochart, *Hierozoicon* I, Londres 1663, pp. 551ss; **J. Buxtorf**, *Synagoga Judaica*, Basilea 1603, ch. xviii; **J. H. Hottinger**, *Jus Hebraeorum*, section IV, 1651, reimpr. en **B. Ugolini**, *Thesaurus Antiquitatum Sacrarum*, Venecia 1744ss, Vol. III; **J. Lightfoot**, The Temple Service, *Works* I, Londres 1684, pp. 951ss = *Works* IX, Londres 1822, pp. 128ss; **J. Spencer**, *De Legibus Hebraeorum Ritualibus*, Cambridge 1685.

E) El periodo moderno

El elemento esencialmente nuevo en el estudio de la pascua que distingue el enfoque crítico moderno del periodo anterior es el concepto de

desarrollo histórico. Los escritores antiguos reconocieron muchas de las tensiones internas del texto e intentaron explicarlas de diferentes maneras. Algunos conservaron la distinción judía tradicional entre la pascua egipcia y la celebración posterior. Otros siguieron la huella de Spencer y buscaron explicar las dificultades desde la religión comparada. Sin embargo, hasta bien entrado el primer cuarto del siglo XIX, incluso entre los escritores que se inclinaban por las explicaciones racionalistas (Michaelis, Rosenmüller) encontramos muy poco sentido de la dimensión histórica, en el sentido de un desarrollo dentro del Antiguo Testamento. Y, de repente, aparecieron numerosos artículos críticos y monografías, que de manera explícita intentaron reconstruir un estadio anterior del ritual de la pascua. Poco después entró en escena el problema de las fuentes del Pentateuco y así comenzó el periodo moderno.

Éstos son algunos de los primeros estudios críticos que culminaron en la síntesis brillante de Wellhausen:

F. C. Baur, «Über die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes», *Tübinger Zeitschrift*, 1832, pp. 40-124; **J. F. George**, *Die älteren jüdischen Feste*, Berlín 1835; **K. C. W. Bähr**, *Symbolik des mosäischen Cultus* II, Heidelberg 1839, pp. 627ss; **H. Ewald**, *De feriarum hebr. origine ac ratione*, Gotinga 1841; **H. Hupfeld**, *Commentatio de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione*, La Haya 1853ss.

5. *Reflexión teológica sobre la pascua*

La confesión cristiana de Jesucristo como culminación de la profecía del Antiguo Testamento provocó de inmediato una idea del puesto de la pascua en la Iglesia distinta de la que tenía la sinagoga. El cambio de orientación se reflejó en una variedad de aspectos fundamentales de la fe. Lo que había sido para Israel un memorial sencillo e inequívoco de la liberación de Egipto, se transformó en la Iglesia cristiana en un signo misterioso y paradójico, dentro de la historia de redención divina, de lo antiguo y lo nuevo, de la vida y la muerte, del futuro y del pasado. Tanto el Nuevo Testamento como la historia de la Iglesia primitiva dan testimonio del esfuerzo por justificar esta nueva idea de la pascua a la luz del evangelio, que parecía confirmar y refutar, simultáneamente, la herencia judía.

El judaísmo había desarrollado una clara tradición sobre cómo debía actualizarse en cada nueva generación el antiguo rito de pascua. De hecho, el propio Antiguo Testamento ofrecía un soporte inequívoco para incluir a los hijos de Israel en la gran redención acontecida al salir de Egipto. Sin embargo, esta identificación directa y continua de la liberación no era ya posible para la Iglesia. Se había alterado de manera decisiva el peso de la tradición. Lo que Israel pensaba que era la sustancia de su libertad era solamente el anuncio de la esperanza. En la historia de la primitiva Iglesia se puede percibir el creciente sentido de discontinuidad respecto a la interpretación judía tradicional. Cada vez más, la percepción de una realidad oculta bajo la forma antigua hace imposible la participación di-

recta en la redención a través de la pascua. Tanto en 1 Cor como en 1 Pe se ve cómo la participación en la nueva vida de Cristo ha tomado el puesto de un acceso inmediato a la libertad a través del memorial de la pascua. Ahora el cristiano vive como un hombre libre (1 Pe 2,16), que comparte la santidad de Cristo, ama a sus hermanos, y espera la gloria futura.

El comprender las tradiciones pascuales del Antiguo Testamento a la luz del Nuevo Testamento sirve para afirmar la esperanza de Israel, en la medida que anuncia la verdadera redención de Dios. Pero, sin la realización plena del plan de Dios, el rito de la pascua puede llevar a una deformación. La redención de Dios no es simplemente una liberación política de un tirano egipcio, sino que incluye la lucha con el pecado y el mal y la transformación de la vida. De modo similar, el cordero degollado se convierte en un símbolo del precio que le cuesta a Dios la redención de Israel, que es de hecho la redención de todo el mundo. 1 Pedro señala el cambio, al poner juntos el cordero pascual y el siervo sufriente (2,22), lo que se convierte en modelo para la teología cristiana posterior. El cristiano testimonia esta redención, compartiendo en Cristo el sufrimiento por los pecados del mundo. Igualmente, la celebración de la eucaristía apunta a la dimensión de la nueva vida como identificación con la muerte y la resurrección de Cristo.

La comprensión cristiana de la pascua ha sido siempre dialéctica, pero se ha olvidado con frecuencia el movimiento del Nuevo Testamento hacia el Antiguo. El Nuevo Testamento no sólo lleva a plenitud el Antiguo; igualmente importante es que el Antiguo Testamento interpreta el Nuevo. Ciertamente, Melitón de Sardes es responsable de su fracaso cuando dice que la pascua tuvo antiguamente su valor, pero que «ahora no tiene valor alguno» (Homilía de Pascua 43). Más bien, el Nuevo Testamento proporciona el fundamento adecuado para intentar comprender, mediante el testimonio de la pascua del Antiguo Testamento, qué es la redención en Jesucristo. En primer lugar, la ceremonia de pascua testimonia la naturaleza redentora de las acciones de Dios con Israel. La insistencia del Nuevo Testamento en que la liberación divina es una transformación espiritual no abroga el testimonio del Antiguo Testamento, que incluye también la transformación física. A pesar de su ambigüedad, los tonos políticos de la liberación de Israel forman parte de todo el mensaje bíblico. Además, el ritual de pascua nos ayuda a no pasar por alto el carácter comunitario de la intervención de Dios. Redimió a un pueblo. Israel compartió una comida en la noche de la liberación agrupado en familias, y éstas salieron del país todas juntas. Murieron individuos, pero fue redimido un pueblo. Se alcanzó la liberación cuando Dios superó a los poderes del mal mediante la lucha, e invitó a su pueblo a participar con gozo del acontecimiento. Finalmente, no debe perderse la dimensión escatológica de la redención, muy enraizada en las tradiciones pascuales del judaísmo, por una excesiva concentración en la muerte de Cristo. El paralelismo formal entre la esperanza judía y la cristiana –ambas miran al pasado, ambas esperan en el futuro– afirma el alto grado de solidaridad que une a las dos

experiencias de fe en un testimonio común de la victoria final de Dios. ¿No debería entonces darse una experiencia común de la alegría de Dios, que une el *seder* y la eucaristía en una alabanza común?

IX. LA LIBERACIÓN EN EL MAR (13,17-14,31)

G. J. Botterweck, «Israels Errettung im Wunder am Meer», *Bibel und Lehen* 8, 1967, pp. 8ss; **H. Cazelles**, «Donneés géographiques sur l'Exode», *RHPR* 35, 1955, pp. 51-60; «Les localisations de l'Exode et la critique littéraire», *RB* 62, 1955, pp. 321-64; **B. S. Childs**, «A Traditio-Historical Study of the Reed Sea Tradition», *VT* 20, 1970, pp. 406-18; **G. W. Coats**, «The Traditio-Historical Character of the Reed Sea Motif», *VT* 17, 1967, pp. 253ss; **O. Eissfeldt**, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, La Haya 1932; **G. Fohrer**, *Überlieferung und Geschichte*, Berlín 1964; **L. S. Hay**, «What really happened at the Sea of Reeds», *JBL* 83, 1964, pp. 297-403; **S. Herrmann**, *Israels Aufenthalt in Ägypten*, Stuttgart 1970, pp. 83ss = *Israel in Egypt*, SBT 2.27, 1973, pp. 56ss; **J. P. Hyatt**, «The Site and Manner of the Israelites' Crossing of the Sea», *Exodus*, 1971, pp. 156ss; **A. Lauha**, «Das Schilfmeermotif im Alten Testament», *Suppl. VT* 9, 1963, pp. 32-46; **S. E. Loewenstamm**, *The Tradition of the Exodus in its Development* (Hebrew), Jerusalén 1965; **T. W. Mann**, «The Pillar of Cloud in the Read Sea Narrative», *JBL* 90, 1971, pp. 15-30; **D. J. McCarthy**, «Plagues and Sea of Reeds: Exodus 5-14», *JBL* 85, 1966, pp. 137ss; **E. Meyer**, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, La Haya 1906, reimpr. Darmstadt 1967, pp. 19ss; **M. Noth**, «Der Schauplatz der Meereswunders», *Festschrift O. Eissfeldt*, La Haya 1947, pp. 181-90; **W. J. Phythian Adams**, *The Call of Israel*, Londres 1934, pp. 137ss; **K. von Rabenau**, «Die beiden Erzählungen vom Schilfmeerwunder in Exod. 13, 17-14, 31», *Theologische Versuche*, ed. P. Wätzel, Berlín 1966, pp. 9-29; T. H. **Robinson**, «Der Durchzug durch das Rote Meer», *ZAW* 51, 1933, pp. 170-73; **M. B. Rowton**, «The Problem of the Exodus», *PEQ* 85, 1953, pp. 46-60; **E. A Speiser**, «An Angelic "Curse": Exodus 14:20», *JNES* 80, 1960, pp. 198-200; **J. R. Towers**, «The Red Sea», *JNES* 18, 1959, pp. 150ss.

[17]Cuando el Faraón dejó marchar al pueblo, Dios no los guió por el camino de Palestina, que es el más corto, pensando que si se veían atacados, se arrepentirían y volverían a Egipto, [18]por eso Dios hizo que el pueblo diese un rodeo por el desierto hacia el Mar Rojo. Los israelitas habían salido de Egipto pertrechados. [19]Moisés tomó consigo los huesos de José, como se lo había hecho jurar a los israelitas: «Cuando Dios se ocupe de vosotros, os llevaréis mis huesos de aquí».

[20]Partieron de Sucot y acamparon en Etán, al borde del desierto. [21]El Señor caminaba delante de ellos, de día en una columna de nubes para guiarlos; de noche, en una columna de fuego, para alumbrarles; así podían caminar día y noche. [22]No se apartaba delante de ellos ni la columna de nubes de día ni la columna de fuego de noche.

14 [1]El Señor dijo a Moisés:

[2]Di a los israelitas que se vuelvan y acampen en Fejirot, entre Migdal y el mar, frente a Baal Safón; poned los campamentos mirando al mar. [3]El Faraón pensará que los israelitas están copados en el país y que el desierto les cierra el paso. [4]Haré que el Faraón se empeñe en perseguiros, y me cubriré de gloria derrotando al Faraón y a su ejército, y sabrán los egipcios que soy el Señor.

Así lo hicieron los israelitas.

[5]Cuando comunicaron al rey de Egipto que el pueblo había escapado, el Faraón y su corte cambiaron de parecer sobre el pueblo, y se dijeron: «¿Qué hemos hecho? Hemos dejado marchar a nuestros esclavos israelitas». [6]Hizo en-

ganchar un carro y tomó consigo sus tropas: [7]seiscientos carros escogidos y los
demás carros de Egipto con sus correspondientes oficiales.
[8]El Señor hizo que el Faraón se empeñase en perseguir a los israelitas,
mientras éstos salían ostentosamente.
[9]Los egipcios los persiguieron con caballos, carros y jinetes, y les dieron al-
cance mientras acampaban en Fejirot, frente a Baal Safón.
[10]El Faraón se acercaba, los israelitas alzaron la vista y vieron a los egipcios
que avanzaban detrás de ellos, y muertos de miedo gritaron al Señor. [11]Y dije-
ron a Moisés:
–¿No había sepulcros en Egipto? Nos ha traído al desierto a morir. ¿Qué
nos has hecho sacándonos de Egipto? [12]¿No te decíamos ya en Egipto: «Déja-
nos en paz, y serviremos a los egipcios; más nos vale servir a los egipcios que
morir en el desierto»?
[13]Moisés respondió al pueblo:
–No tengáis miedo; estad firmes y veréis la victoria que el Señor os va a con-
ceder hoy; esos egipcios que estáis viendo hoy, no los volveréis a ver jamás. [14]El
Señor peleará por vosotros; vosotros esperad en silencio.
[15]El Señor dijo a Moisés:
[16]–¿Por qué me gritas? Di a los israelitas que avancen. Tú alza el bastón y ex-
tiende la mano sobre el mar, y se abrirá en dos, de modo que los israelitas pue-
dan atravesarlo a pie enjuto. [17]Yo haré que el Faraón se empeñe en entrar de-
trás de vosotros y mostraré mi gloria derrotando al Faraón con su ejército, sus
carros y jinetes; [18]para que sepa Egipto que yo soy el Señor, cuando muestre mi
gloria derrotando al Faraón con sus carros y jinetes.
[19]El ángel de Dios, que caminaba delante del campamento israelita, se le-
vantó y pasó a su retaguardia; la columna de nubes que estaba delante de ellos
se puso detrás de ellos, [20]metiéndose entre el campamento egipcio y el campa-
mento israelita; la nube se oscureció y la noche quedó oscura, de modo que no
pudieron acercarse unos a otros en toda la noche.
[21]Moisés extendió la mano sobre el mar, el Señor hizo retirarse al mar con
un fuerte viento de levante que sopló toda la noche; el mar quedó seco y las
aguas se dividieron en dos. [22]Los israelitas entraron por el mar a pie enjuto, y
las aguas les hacían de muralla a derecha e izquierda. [23]Los egipcios, persi-
guiéndolos, entraron detrás de ellos por el mar, con los caballos del Faraón, sus
carros y sus jinetes.
[24]De madrugada, miró el Señor desde la columna de fuego y de nubes y des-
barató al ejército egipcio. [25]Trabó las ruedas de los carros, haciéndolos avanzar
pesadamente. Los egipcios dijeron:
–Huyamos de los israelitas, porque el Señor combate por ellos.
[26]Pero Dios dijo a Moisés:
–Tiende tu mano sobre el mar, y las aguas se volverán contra los egipcios,
sus carros y sus jinetes.
[27]Moisés tendió su mano sobre el mar: al despuntar el día el mar recobró
su estado ordinario, los egipcios en fuga dieron en él, y el Señor arrojó a los
egipcios en medio del mar. [28]Las aguas, al reunirse, cubrieron carros, jinetes y
todo el ejército del Faraón que habían entrado en el mar en seguimiento de
Israel, y no escapó uno solo. [29]Pero los israelitas pasaron a pie enjuto por el
mar, mientras las aguas les hacían de muralla a derecha e izquierda.
[30]Aquel día libró el Señor a los israelitas de los egipcios, y los israelitas vie-
ron los cadáveres de los egipcios a la orilla del mar. [31]Los israelitas vieron la

mano de Dios magnífica y lo que hizo a los egipcios, temieron al Señor y se fiaron del Señor y de Moisés, su siervo.

1. *Notas textuales y filológicas*

13,17 El primer *kî* introduce una frase concesiva. La *Zürcher Bibel* parece concebirla como una frase explicativa, lo cual es posible en algunos casos (König III § 373a).

13,18 Hay una ambigüedad sintáctica respecto a la relación entre el «camino del desierto» y el «mar». Cf. Dillmann, *ad loc.* Meek (AmTr) también opina como ellos: «en dirección del desierto y del Mar Rojo». Kalisch se inclina más por el estado constructo que por el acusativo de dirección.

13,18b Driver, *Hebrew Tenses*[3], § 161,2, comprende la frase como circunstancial.

ḥmušîm. Sigue siendo incierto el significado del término. Los Targumes (Ónqelos y Jer.), seguidos por la Vulgata y por Rashi, lo entienden como «armado con armas»; encuentran un fundamento en Jos 1,14. LXX la interpreta como la «quinta generación». Cf. la historia de la exégesis trazada por Rosenmüller, Kalisch y Dillmann.

14,3 *nbukîm.* C. Rabin, *Scripta Hierosol.* 8, 1961, p. 388; en función de una palabra árabe afín, afirma que el verbo significa «ser acosado».

14,6 Cf. los paralelos de *ye'sōr:* Gn 46,29; 1 Re 18,44; 2 Re 9,21.

'am = «fuerza militar» es una abreviatura de «*'am haṣṣābā*» (Nm 31,32) o «*'am hammilḥāmāh*» (Jos 8,1).

14,7 La traducción de Meek (AmTr) ofrece un significado más coherente, pero exige tomarse excesiva libertad respecto al texto: «seiscientos carros, escogidos de todos los carros de Egipto».

14,10 La frase de *hinnēh* expresa la rapidez y la sorpresa de los israelitas por el descubrimiento de la persecución.

14,11 La traducción de Meek (AmTr): «¡qué manera de tratarnos!» es llamativa, pero no resalta el paralelo con 5b.

14,13 Un problema sintáctico complicado es si debería comprenderse el *'ašer* como *ka'ašer* (*quemadmodum vidistis*). Contra dicha interpretación están: AmTr, RSV, NJPS; a favor del sentido modal, LXX, Kalisch, Dillmann, König, *Lehrgebäude* III, § 388a.

14,17 *'ikkābdāh.* NJPS traduce «afirmar mi autoridad sobre», traducción iluminadora a pesar de ser un poco libre.

14,20 Extremadamente difícil es el problema textual de la segunda parte del versículo. LXX lee un texto llamativamente diferente: καὶ ἐγένετο σκότος καὶ γνόφος καὶ διῆλθεν ἡνύξ = «se hizo de noche y llegó la oscuridad, y pasó la noche». En general, se han sugerido tres maneras principales de afrontar el problema: a) se mantiene el TM y se intenta explicar el texto según las indicaciones de los Targumes: la misma nube produjo oscuridad a los egipcios y luz a los israelitas. b) Se intenta reconstruir una forma verbal a partir del nombre «oscuridad» (así NAB), o se hace un pequeño uso del ἦλθεν de LXX. Cf. Wellhausen, Gressmann, Noth. c) Se busca otro significado de la raíz del verbo *y'r* utilizando el método de filología comparada. Cf. Speiser, *JNES* 80, 1960, pp. 198ss. La NJPS ha aceptado su sugerencia. Sin embargo, no se ha logrado hasta ahora un amplio consenso.

14,21 Cf. el cercano paralelo de la expresión en Ex 10,13.

14,25 La mayoría de los comentaristas modernos prefieren leer la raíz *'sr*, tal y como lo hacen diferentes versiones, y no *swr* = «eliminar».

14,28 Sobre este uso de la preposición *l*, cf. König III, § 281a.

2. *Problemas de las fuentes y de la historia de las tradiciones*

A) El problema del análisis de las fuentes

Se ha reconocido durante más de cien años la falta de unidad que hay en el relato del acontecimiento del mar. La presencia de manifiestos duplicados, particularmente en el caso del paso del mar, es la prueba principal de que el relato es compuesto. Por un lado, el paso fue posible debido a la acción de Yahwé, que empuja el mar por medio de un fuerte viento del este (v. 2). Por otro lado, Moisés hizo posible el paso al partir en dos las aguas, que formaron un muro a izquierda y derecha de los israelitas que escapaban. Se añadieron a éste toda una serie de duplicados, que incluyen el motivo del regreso (13,17-18a // 14,1-4), la persecución (14,8a // 9a), el alcance (9a // 10a), etc.

Desde que comenzó a aplicarse el análisis de las fuentes, se asignaron estos capítulos a J y P; sólo unos pocos fragmentos, a E. La mayoría de los investigadores críticos (Dillmann, Bacon, Bäntsch, Gressmann, Driver, Noth) aceptó desde entonces esta división inicial de fuentes. Sin embargo, a pesar de este aparente consenso crítico, quedó sin resolver un buen número de cuestiones, que sigue provocando numerosos «informes en minoría» de otros investigadores. Wellhausen (*Die Composition des Hexateuchs*[3], p. 77) expresó su reserva frente a la descripción habitual del material sacerdotal y señaló un problema importante. Lo que normalmente se ha asignado a P se desvía de manera considerable del estilo sacerdotal y del vocabulario del relato de las plagas. Nótese, por ejemplo, que la forma de la orden de 14,15.21.26 tiene su paralelo más cercano en 10,12.13.21 y no en el material P de 8,1.12. Además, el vocabulario del endurecimiento utiliza una fórmula que, a pesar de ser cercana a P, recuerda a E. El papel del «bastón» en relación con la «mano» sigue causando problemas al dividir las fuentes (Wellhausen, p. 77).

Teniendo en cuenta estas dificultades, un grupo de influyentes investigadores ha propuesto una división de fuentes distinta. Aunque la nueva división admite mucha diversidad, hay una gran similitud que vincula al grupo. Así, Smend, Eissfeldt, Fohrer prescinden por lo general de P, y asignan a J[1], L o N el material que anteriormente se atrfbuía a dicha fuente. Hay también un acuerdo general sobre el alcance del material J.

En mi opinión, este último intento ha tenido más éxito al criticar la debilidad de la postura crítica antigua respecto a la fuente P que al establecer una teoría sustitutiva de las fuentes. Por ejemplo, Fohrer (p. 98) afir-

ma que P no tiene relato del mar, sino que concluye el éxodo en 12,40ss. Pero esto significa confundir las tradiciones del éxodo de Egipto con el acontecimiento del mar y es insostenible (cf. abajo). Los análisis tanto de Smend como de Eissfeldt reflejan un alto y poco habitual grado de subjetividad y no están de acuerdo en diversos puntos importantes.

A pesar de las dificultades de la visión crítica antigua, que concede un papel fundamental a P, me parece que éste es el análisis más acertado. Que es básicamente correcto asignar la segunda fuente a P lo ha confirmado recientemente el detallado estudio de von Rabenau (*o. c.*). Noth también lo ha aceptado. Me inclino a pensar que las peculiaridades de la fuente P en esta sección pueden reflejar muy bien su dependencia de la fuente E, que sólo se conserva en pocos fragmentos.

Acepto como hipótesis de trabajo para el comentario el siguiente análisis de fuentes:

J: 13,21-22; 14,5b-6.9a*α*.10b*α*.11-14.19b.21a*β*.24.25b.27a*β*b.30-31.

Me parece bastante sólido (cf. Bacon, p. 73; Bäntsch, p. 119) el argumento para asignar 13,20 a P antes que a J (Noth). Es posible que 14,5a y b pertenezcan a J (así lo afirman Bäntsch y Rabenau). En mi opinión, se ha subrayado en exceso la diferencia de motivación del Faraón. En 14,7 puede estar presente una frase de J. La frase «ellos los persiguieron» en el v. 9a*α* tiene un duplicado claro en 8a*β* (*contra* Bäntsch). Siguiendo a E. Meyer, Noth elimina erróneamente de J 11-12. Es esencial mantenerlos para el correcto análisis de las tradiciones históricas (cf. abajo). Las razones de von Rabenau a la hora de asignar a P los vv. 13-14 no son convincentes. Es probable que E esté presente en el v. 20, pero el problema textual provoca bastante incertidumbre. El «ángel» y «la nube y la columna de fuego» presentan dificultad. Cf. vv. 19, 21, 22.

P: 13,20; 14,1-4.8.9a*β*b.15-18.21a*α*b.22-23.26.27a.28-29.

14,3 no es típico de P y debería ser asignado a E (así Bäntsch). Sin embargo, es probable que P haya incorporado el versículo en su fuente. A pesar del argumento de von Rabenau (pp. 13ss) para asignar la pregunta del v. 15 a P, no encaja bien en el relato de P.

E: 13,17-19; 14,5a.7.19a.25a.

No estoy de acuerdo con el intento de Volz de eliminar totalmente la fuente E, pero es cierto que, en esta sección, muy poco de ella ha quedado intacto.

Merece la pena escuchar el relato según cada una de las dos fuentes principales. Sin embargo, en la exégesis defenderemos la integridad del relato compuesto.

El relato J

Los israelitas salen de Egipto, guiados por la nube y la columna de fuego de día y de noche. (No está claro si huyeron desde el principio o si la

oportunidad que tuvieron para huir les llegó después de haber obtenido el permiso para celebrar una fiesta en el desierto.) El Faraón cambia de parecer respecto a la concesión del permiso a los israelitas para que se marchen. Reúne a su ejército y los persigue. Cuando los israelitas llegan al mar, contemplan inmediatamente a los egipcios detrás de ellos. El temor se hace presente entre el pueblo, y dirigen su queja a Moisés, que con confianza les transmite la ayuda que les va a conceder Yahwé. La nube, en vez de abrir la marcha, se sitúa detrás de los israelitas y, haciéndose tenebrosa, oculta a los israelitas. (Esta interpretación es discutible dado el estado del texto.) Los egipcios son incapaces de acercarse más, debido a la oscuridad. Durante la noche un fuerte viento del este seca el cauce del mar (en J no se relata el paso, ni tampoco ningún movimiento parecido de los israelitas). Yahwé, en cierto modo mediante la nube y la columna de fuego, provoca el pánico en el ejército egipcio. Al mismo tiempo, el agua vuelve a su antiguo cauce; los egipcios, que huyen en dirección a ella, chocan con ella y el agua los absorbe. Se ahogan en medio del mar. Los israelitas ven a los egipcios muertos y creen en Dios y en Moisés.

El relato P (E)

Cuando el Faraón deja marchar a los israelitas, no van por el camino principal que pasa junto a la costa, sino que cambian su itinerario original. (El motivo de la ruta es diferente en E y P.) Yahwé endurece el corazón del Faraón, quien, después de reunir a su ejército, persigue a los israelitas. Los alcanza y acampan en el mar (P ofrece el lugar geográfico exacto). El pueblo ve que se acercan los egipcios y grita a Dios. Éste ordena a Moisés extender su bastón sobre el agua (en E el ángel de Yahwé se mueve desde detrás de los israelitas y se sitúa delante de los egipcios para impedirles que se acerquen a aquellos). Moisés ejecuta la orden y las aguas se dividen. Queda un camino en el mar; las aguas forman un muro a ambos lados. Los israelitas se meten en él seguidos por los egipcios. (E presenta al ángel de Yahwé impidiendo el movimiento de las ruedas de los carros para reducir la velocidad de los egipcios.) Cuando los israelitas cruzan el mar, Moisés extiende su mano y las aguas vuelven a su puesto, cubriendo totalmente los caballos y los jinetes de los egipcios. Los israelitas siguen su camino en libertad.

B) El problema de la historia de las tradiciones de la liberación del mar

El estudio de M. Noth sobre las tradiciones del Pentateuco inició la discusión moderna del problema. Identificó el núcleo de la tradición del éxodo con el paso del mar: «Cuando Israel confesaba a Dios como "el Dios que nos sacó de Egipto" se refiere concretamente a dicha acción» (*Exodus*, p. 104). Además, Noth sugirió que la tradición del acontecimiento del mar no estaba relacionada con la tradición de pascua ni con la tradición de las plagas, que consideraba como una expansión secundaria de la pas-

cua. En consecuencia, Noth no pudo explicar la yuxtaposición de las dos tradiciones que narran la salvación de Israel, la tradición del éxodo y la del mar de los juncos. El acontecimiento del mar aparecía en el relato de manera inesperada, casi como un epílogo.

Desde la monografía de Noth (1948) han aparecido continuos y numerosos artículos que han tratado de corregir a Noth o de superarle. Uno de los más importantes es el incisivo artículo de G. W. Coats (*VT* 17, 1967, pp. 253ss) sobre los problemas de la historia de las tradiciones. Coats afirma que la fórmula «Yahwé nos sacó de Egipto» no se refiere al acontecimiento del mar. La fórmula se refiere de manera consistente a la salida de Egipto anterior al acontecimiento del mar, y fue motivada por la muerte de los primogénitos. Coats afirmó luego que el acontecimiento del mar no pertenece a la tradición del éxodo (concebida en sentido amplio), sino a la tradición de los nómadas del desierto. El mayor apoyo para esta tesis procede del uso de la fórmula *hôšî'*, la presencia de la tradición de la murmuración en el mar (J), y el esquema mar-río en la tradición de la conquista-desierto.

A pesar de que Coats ha dado un paso adelante importante, su tesis no ha explicado de manera adecuada algunos problemas. Ante todo, Coats no ha advertido que el Antiguo Testamento no siempre asigna el acontecimiento del mar a la tradición del desierto. Además, la falta de consistencia refleja no una pequeña confusión accidental, sino un desarrollo complejo de la tradición. Por ejemplo, incluso en las diversas fuentes literarias del Pentateuco, es llamativamente diferente el lugar del acontecimiento del mar dentro del marco narrativo. En JE el acontecimiento del mar es parte de la tradición del desierto, pero en P funciona más bien como parte integral de las tradiciones del éxodo. Además, un aspecto muy importante es el cambio de imágenes utilizadas para representar el acontecimiento. Por estas razones, debemos reconsiderar el problema histórico-tradicional de la tradición del mar.

En el relato J, la salvación en el mar sigue al éxodo de Egipto, y el acontecimiento del mar pertenece claramente a la tradición del desierto. Pero el problema de la historia de las tradiciones se plantea con toda su hondura cuando uno pasa del nivel inicial al más tardío. Hay varios cambios importantes que se han producido y que parecen indicar que P considera el acontecimiento en el mar en relación con el éxodo de Egipto. En primer lugar, como ha señalado correctamente Coats, P sigue a la tradición JE al presentar la partida de Israel antes del acontecimiento del mar. Ex 12,41 no admite dudas. Sin embargo, se ha modificado de distintas maneras esta cronología recibida. Si en 12,50 el pueblo sale de Egipto, en 14,1 se le manda «volver atrás». Israel sólo entra en el desierto después de cruzar el mar. La marcha por el desierto no empieza hasta después del mar.

En segundo lugar, la estrecha conexión entre el paso del mar y las plagas confirma la hipótesis de que el acontecimiento del mar se considera

parte de la tradición del éxodo. Mientras en los relatos JE faltan por completo en el relato del mar las imágenes asociadas con las plagas, en P ocurre lo contrario. Las imágenes de las plagas se repiten (14,4.7.18.21). En la fuente P, el acontecimiento del mar no se entiende ya como parte de la marcha por el desierto sino que lleva a su plenitud el plan de Dios, que había comenzado con el envío de las plagas. La cuestión consiste en explicar qué hizo que P no siguiera a J cuando asigna el paso del mar al periodo del desierto.

En primer lugar, la influencia del lenguaje mitológico de la batalla del mar afectó a la transmisión de la tradición del Mar de los Juncos. Especialmente en los pasajes poéticos, el lenguaje de la creación como victoria sobre el monstruo del mar se fundió pronto con el lenguaje de la salvación en el mar. En la época del escritor sacerdotal, el lenguaje de dividir el mar, de secar las aguas, que formaba parte del mito, se había convertido en vocabulario estereotipado para describir el acontecimiento del Mar de los Juncos.

Por otra parte, parece muy probable que el lenguaje del Mar de los Juncos recibiese el influjo de la tradición del cruce del Jordán, que introdujo las imágenes de una senda por el mar y del río que se detiene. Así, el éxodo como «salida de Egipto» y la conquista como «entrada en la tierra» quedaron unidos en una celebración cultual de la liberación de Israel y se transmitieron juntos. Este conjunto de tradiciones tuvo una importancia relevante a la hora de sacar al acontecimiento del Mar de los Juncos de su marco original en prosa dentro de la tradición del desierto para incorporarlo al ciclo del éxodo.

Finalmente, el nuevo papel que asumió la pascua en el culto de Israel en el periodo postexílico afectó enormemente a la forma de la tradición del mar (cf. c. 12). La pascua se convirtió en el vehículo principal del culto para conmemorar la liberación que había comenzado con las plagas. Por tanto, el acontecimiento del mar se convirtió en el núcleo del relato del éxodo, que se repetía anualmente en el ritual de pascua. Hacia el final del periodo del Antiguo Testamento, se identificó totalmente el acontecimiento del Mar de los Juncos con la partida de Egipto; dicho acontecimiento no señalaba, en cambio, el comienzo de la marcha por el desierto.

3. Contexto del Antiguo Testamento

Ha sido práctica común entre los investigadores críticos dividir el capítulo en diversas fuentes. Se ha prestado, pues, mucha atención a describir las diferencias entre las fuentes. Aunque este método es útil para poner de relieve la variedad de los testimonios bíblicos mediante la reconstrucción de los niveles primitivos y de la transmisión literaria, sigue resultando insatisfactorio mientras no se intenta considerar el pasaje en el

contexto de la forma final del texto. La composición literaria final tiene su propia unidad, que no sólo debe ser reconocida, sino también estudiada con la misma intensidad que se dedica a los estadios anteriores. Teniendo en cuenta este objetivo, volvemos al texto para comprender el paso del mar desde la narración definitiva, fruto de la combinación de fuentes.

La unidad comienza en 13,17 explicando las razones que Dios tiene para guiar en una dirección inesperada al pueblo liberado. No lo condujo por la ruta más lógica, que lleva directamente al país de los filisteos, sino que le hizo dar un rodeo. El autor cuenta este tema inicial del plan de Dios y proporciona también la razón que tuvo al tomar dicha decisión. Ya que el motivo no se dirige a nadie en particular, puede decirse que forma parte de la autorrevelación divina. El mismo tema del plan de Dios reaparece cuando el autor recuerda lo dicho por José a propósito de la visita salvífica de Dios. El v. 20 describe el camino recorrido, mientras que el v. 21, mediante una frase circunstancial, relata el modo como Dios guía, tanto de noche como de día, por medio de una columna de nube y fuego.

Aunque los versículos que siguen en 14,1ss proceden originalmente de una fuente literaria distinta, en la narración actual continúan el tema inicial del plan de Dios. 13,17 había introducido el tema del plan de Dios desde la perspectiva divina. «Dios no permitió... Pensó... Hizo dar un rodeo... El Señor los precedía.» En 14,1ss se hace participar del plan divino a los actores humanos mediante las instrucciones dirigidas al pueblo a través de Moisés. «Yahwé dijo a Moisés: "habla al pueblo".» La orden de cambiar de ruta (14,2) sirve ahora para ejecutar el plan que ya había sido introducido, en líneas generales, en los vv. 17-18.

Dios anuncia ahora su plan a Moisés. Es un plan claramente opuesto a la intención del Faraón. El v. 3 cuenta que el cambio de ruta pretende producir un efecto sobre el Faraón. Pensará que los israelitas están perdidos y sin esperanza en el desierto. Entonces se revela el plan de Yahwé respecto al Faraón: «endureceré su corazón; os seguirá; revelaré mi gloria y los egipcios reconocerán que yo soy Yahwé».

Después el redactor se centra en el Faraón. Su papel como protagonista principal había sido presentado con brevedad en 13,17. Les había permitido marchar. El cambio de intención del Faraón está motivado por la afirmación de que los israelitas han huido. El escritor bíblico no se esfuerza por relacionar esta información de manera más estrecha con el permiso inicial en 13,17, sino que centra su atención en describir la formación y ejecución del plan del Faraón respecto a Israel. El Faraón se arrepiente de su anterior decisión y se prepara para perseguir a Israel con carros y jinetes, los mejores del ejército egipcio. Pero el plan de persecución del Faraón es también parte del plan de Dios respecto a él, anunciado previamente. El contraste de perspectivas se subraya también con descripciones opuestas de Israel. El Faraón cree que están perdidos y aprisionados en el desierto (v. 3); en realidad, caminan «equipados para la ba-

talla» (13,18) y con la cabeza bien alta (14,8). La primera sección se cierra en 14,8, con los dos planes en conflicto (el de Yahwé y el del Faraón) totalmente en marcha. Ya tenemos el escenario para la lucha por la supremacía, drama en el que está también presente Israel.

La segunda sección comienza en el v. 9. El versículo sirve tanto para recapitular los acontecimientos de la sección precedente como para describir la nueva crisis. Los egipcios salieron en persecución (v. 8), con caballos y jinetes (vv. 6-7); los israelitas acampaban junto al mar (v. 2) en Fejirot, frente a Baal Safón. Se presenta un nuevo elemento mediante la palabra «les dieron alcance». Sin embargo, el autor cambia su perspectiva y se fija en Israel, para describir cómo sucedió dicho *dar alcance.* «El Faraón se acercó» –para el autor bíblico, es el enemigo *par excellence*– y, de repente, Israel vio a los egipcios. Para horror suyo (*wĕhinnē*), todo Egipto los perseguía. En medio de su temor, gritaron a Yahwé.

Siguen dos discursos: el pueblo se dirige a Moisés (vv. 11-12) y Moisés responde al pueblo (vv. 13-14). El pueblo está desesperado y se queja a Moisés. Piensa que sólo el plan del Faraón tiene entidad y, sin esperanza de encontrar cualquier otra alternativa, atacan a su líder. Es llamativo el paralelismo de vocabulario entre la reacción de Israel y la de los egipcios cuando se enteran de que Israel se escapa: «¿Qué es lo que hemos hecho? Hemos dejado salir a Israel y nos hemos privado de sus servicios» // ¿Nos has sacado de Egipto para hacernos esto? ¿No te decíamos que nos dejaras tranquilos sirviendo a los egipcios?» Las dos reacciones son paralelas, porque ninguna tiene en cuenta el plan de Dios.

Moisés replica desafiando a Israel a responder al plan de Dios. El discurso se fija en su reacción inicial y no en sus palabras. «No temáis» – temieron (v. 10); «manteneos firmes y veréis la victoria que os va a dar hoy el Señor» – sólo vieron que se acercaban los egipcios. Después se repite y se expande este tema: «a estos egipcios que veis ahora, no los volveréis a ver nunca jamás» (cf. la aliteración *'ôd 'ad 'ôlām*). El pueblo había gritado a Yahwé; tiene que estar tranquilo. La batalla –no una fuga, como pensaban los egipcios– la luchará por ellos el mismo Dios.

La sección final del capítulo comienza en el v. 15. La fórmula de instrucción repite la forma del discurso que Yahwé acaba de dirigir a Moisés en el v. 1: «Yahwé dijo a Moisés... "Di a los israelitas"». Sin embargo, en la fórmula tradicional se ha introducido una interrogación: «¿por qué clamáis a mí?» En la narración presente sólo el pueblo había gritado a Yahwé (v. 10), y la única respuesta de Moisés era la de confiar en la salvación de Dios. Sin embargo, el plan divino le es aún desconocido, a excepción de sus líneas generales. Sólo conoce la intención de Dios que tiene como resultado la persecución de Egipto. ¿Había rezado Moisés a Dios de manera privada pidiéndole instrucciones? (El Midrás tradicional se mueve en esta dirección). Sin embargo, nos gustaría comprender esta frase dentro del relato actual: Yahwé instruye rápidamente a Moisés. En primer lugar, se dirige una orden al pueblo «para que emprendan la marcha» (el «man-

teneos firmes» del v. 13 debe entenderse de manera psicológica). Después Moisés recibe sus órdenes personales. Tiene que extender su mano sobre el mar y dividirlo, para que se forme un camino por el que el pueblo pueda escapar. Posteriormente se repite el plan de Dios respecto a los egipcios usando el vocabulario de la revelación inicial a Moisés: «endureceré... os perseguirán; me glorificaré a costa del Faraón... y reconocerán que yo soy Yahwé».

Hasta este momento, el dinamismo principal del relato lo ha subrayado el contraste entre los dos planes, el de Yahwé y el del Faraón. Ahora, en cambio, el escritor deja de presentar el plan del Faraón como si emanara de una acción independiente y lo incluye por completo en el plan de Yahwé. Además, la atención del escritor se dirige ahora a presentar los dos niveles diferentes de la ejecución del plan divino. Por un lado, se anuncia el plan a Moisés, que lo ejecuta de acuerdo con el esquema «anuncio-cumplimiento» de esta sección del capítulo. Por otro lado, Yahwé actúa directamente contra los egipcios, independientemente de la mediación de Moisés. El escritor bíblico logra este efecto introduciendo hábilmente partes de las fuentes anteriores en la narración sacerdotal.

Así pues, el ángel de Yahwé y la nube «pasan delante», para colocarse entre los egipcios y los israelitas. En el v. 21 Moisés ejecuta la orden de extender su brazo y dividir el mar, pero en medio de ambas acciones el escritor presenta de nuevo la acción directa de Yahwé. Ha provocado un fuerte viento del este que ha soplado toda la noche y ha secado el mar. Los egipcios persiguen a los israelitas en medio del mar, mientras que Yahwé atasca las ruedas de los carros y los aterroriza con una columna ardiente. Se indica entonces la reacción de temor de los egipcios, dando la vuelta a la descripción previa de la de Israel. A través de la boca de los egipcios aparece confirmada la promesa de Moisés del v. 14. Éstos afirman: «Yahwé» –ahora incluso conocen su nombre– «combate por ellos». En el v. 26 Yahwé ordena a Moisés que extienda su mano de nuevo y haga volver las aguas a su curso normal para que se precipiten sobre los egipcios. Sin embargo, se señala una vez más la intervención directa de Yahwé contra los egipcios. Intentan huir de la inundación, pero Yahwé los arroja al mar. El v. 29 concluye la última sección. Repitiendo la descripción del paso de Israel –caminaban en medio del mar por tierra seca, entre las murallas de agua– se contrasta la milagrosa liberación con la destrucción de los egipcios (ninguno de ellos queda con vida).

El v. 30 funciona como epílogo de la narración. Resume el acontecimiento, retomando la promesa del v. 13: «así salvó el Señor aquel día a Israel del poder de los egipcios». Sin embargo, lo que se describe, más que eso, es el efecto que dicha acción produce sobre Israel. Israel lo reconoció como acción de Dios. Aparece dicha transformación en el nuevo uso que se hace de un tema anterior. Ahora Israel teme a Yahwé (v. 10). Confía en Moisés, el siervo de Yahwé al que había maldecido precedentemente.

¿Qué se ha conseguido al repetir dicha mención en la forma actual del texto bíblico? En primer lugar, es evidente que la forma final del relato tiene su propia unidad. No son simplemente trozos de fragmentos unidos entre sí, sino que forma una composición coherente, diversa de la suma de sus partes. En segundo lugar, el relato actual ofrece su propio testimonio de lo que sucedió en el mar, y lee la narración teniendo en cuenta el contexto de todo el capítulo. Si no se tiene en cuenta la forma final del texto y sólo se estudia el capítulo en sus formas reconstruidas, se pierde este testimonio teológico fundamental.

Es muy importante tener en cuenta el modo como el autor final consideró el paso del mar. Al lector moderno con espíritu crítico le plantea un problema hermenéutico el antiguo relato J, que subraya el efecto de las «causas naturales» (fuerte viento del este, el lecho del mar seco, pánico entre los egipcios) y el relato tardío P, con su orientación «sobrenatural» (división del mar, muralla de agua, etc.) Basándose en estos datos, la reacción hermenéutica habitual consiste en sugerir que el paso original se vio como fruto de una serie de acontecimientos naturales, y que el autor tardío trató de elaborar el *significado* teológico de este acontecimiento ampliando las imágenes al mundo sobrenatural. Ello permitió al teólogo bíblico moderno hablar de la actuación prodigiosa de Dios en el éxodo cuando salvó a su pueblo, y al mismo tiempo considerar el acontecimiento, desde un punto de vista histórico, como poco más que la huida accidental de unos cuantos esclavos a través de un pantano peligroso.

Si se presta atención al testimonio final del pasaje, poco puede sacarse a favor de este tipo de interpretación teológica. El autor bíblico está al corriente de la variedad que se da en la tradición y de los dos niveles de actividad divina que combinan elementos ordinarios y maravillosos. En primer lugar, el autor encuadra todo el episodio en el marco de un plan divino que está en oposición mortal con otro plan. Después asigna a Moisés, en cuanto actor humano, la ejecución de los elementos maravillosos. Es el encargado de dividir el mar y de hacer que vuelva a su situación normal. Al mismo tiempo, se presenta la intervención directa de Dios en términos de causas «naturales» tales como el soplar un viento del este, atascarse las ruedas de los carros y provocar el pánico del ejército egipcio.

Esto implica que la alineación de los dos niveles de la actividad divina en un modelo de desarrollo histórico se opone a la intención del autor final. Es también totalmente incompatible con la dinámica interna del testimonio bíblico dar validez histórica a los acontecimientos naturales y significado teológico a los sobrenaturales.

Planteando el problema de otra forma, la norma crítica debe consistir en situar las diversas tradiciones dentro del canon. Esto evita una lectura falsa de los distintos niveles de la tradición. Uniendo las partes de modo especial, el redactor logra crear un relato que es distinto de sus partes, Sin embargo, las partes no presentaban en sí mismas un relato sustancialmente diferente del relato combinado. De hecho, las dos fuentes (J y P)

daban cuenta de la redención de Israel por medio de la mano de Dios. Sin embargo, el método histórico-crítico ha demostrado que se podían colocar las partes en un marco más amplio, el del desarrollo histórico, que podía leer las partes como relatos sustancialmente diferentes. El nivel primitivo era natural; el posterior, sobrenatural. La redacción canónica actúa como juicio crítico contra dicha operación, y da testimonio de cómo deben comprenderse las partes separadas, que contienen la tradición completa.

Notas

13,17 Sobre el difícil problema de la ruta que conduce fuera de Egipto hay una gran variedad de literatura secundaria. Cf. la bibliografía citada por G. E. Wright, *IDB* I, p. 199, y por Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, Filadelfia 1967, pp. 178ss. O. Eissfeldt inauguró una nueva etapa de la discusión con su monografía del 1932 (*Baal Zaphon, o. c.*). El artículo de Cazelles («Les localisations...», *o. c.*) sigue siendo el resumen general más completo de los datos geográficos. Más recientemente, M. Haran (*Tarbiz* 40, 1970-1, pp. 113-43) ha intentado describir tres rutas distintas, presentadas, según su parecer, por las diferentes fuentes (E-Dt., J y P). El tratamiento un poco particular de las divisiones de fuentes de Haran ha reducido el valor de su detalladísimo análisis de las tradiciones geográficas.

«por el camino de Filistea». Cf. el estudio clásico de A. H. Gardiner, «The ancient military road between Syria and Palestine», *Journal of Egyptian Archaeology* 6, 1920, pp. 99-116.

13,18 «mar de las cañas». Cf. N. H. Snaith, *VT* 15, 1965, pp. 395-8.

13,20 «Sucot» es probablemente Tell el-Mashkutah; cf. Ex 1,11; 12,37. «Etán». Localidad desconocida, en algún lugar de la frontera este de Egipto.

13,21 Sobre la «columna de nube», cf. el intento de T. Mann por explicar la imagen a partir de paralelos ugaríticos (*JBL* 90, 1971, pp. 15ss).

14,2 «Fejirot». Ciudad situada en el delta este, que no puede localizarse con precisión. Cf. W. F. Albright, *BASOR* 109, 1948, p. 16, y la excelente discusión de los problemas filológicos en *IDB* III, pp. 810s.

«Migdal». En hebreo, esta palabra significa torre. A pesar de que se la ha situado con frecuencia en Tell-el-Heir, entre Qantara y Pelusium (cf. Aharoni, *o. c.*, p. 179), su ubicación es dudosa. Cf. T. Lambdin, *IDB* III, p. 377.

«Baal Safón». En una monografía publicada en 1932, Eissfeldt utilizó el material ugarítico recientemente descubierto, con la intención de ubicar Baal Safón. Afirmó que el monte *ṣpn* se identificaba con la cima de Siria conocida como *jebel 'el-'akra'*, y como Mons Casius en la época clásica. Las fuentes clásicas hablan de culto a Zeus Casius en esta montaña y también del culto al mismo dios en otro Casius de Egipto. Al proponer una continuidad entre los cultos de Baal Safón y Zeus Casius en Siria, Eissfeldt sugirió que el Baal Safón bíblico de Egipto debe ser el predecesor de Zeus Casius. Como se sabía que su ubicación estaba cerca del lago Sirbonis, Eissfelt pensaba que podría ubicar el paso del mar en dicha región. La afirmación de Eissfeldt fue muy aceptada (cf. Noth). Sin embargo, en 1950, basándose en textos ugaríticos y egipcios, Albright publicó un artículo en el que presentaba su desacuerdo con la localidad defendida por Eissfeldt («Baal Zaphon», *Festschrift Bertholet* Tubinga 1950, pp. 1ss). Pero la propuesta de Albright no es de-

cisiva. Cf. particularmente las críticas de M. Pope en su modo de tratar el texto ugarítico clave (*JBL* 85, 1966, pp. 455ss).

14,11 Para un tratamiento del motivo de la murmuración, cf. G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, Nashville 1968.

14,31 «creer en Moisés». Cf. nota sobre 4,1.

4. Contexto del Nuevo Testamento

Cf. la bibliografía citada por G. Te Stroete, *Exodus*, 1966, p. 20. Añádase J. Plastaras, *The God of Exodus*, 1966, pp. 313ss; J. G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nueva York 1972.

A) Interpretación helenística

Comenzaremos subrayando la forma que adquirió la tradición del Antiguo Testamento en el periodo helenístico, debido a que las interpretaciones del Nuevo Testamento del éxodo de Egipto reflejan el medio ambiente de su época.

1. El relato del éxodo de Egipto de Josefo (*Antiq.* II,318ss) maneja de manera muy significativa la tradición bíblica. El paso del mar se reduce de forma drástica. Moisés lleva a cabo el milagro dividiendo el mar con su bastón y no se menciona al viento del este. Josefo no intenta racionalizarlo. Sin embargo, lo que más llama la atención de su relato es el fuerte tono racionalista del relato en su conjunto. Moisés eligió su ruta gracias a un hábil cálculo. Anima a sus descorazonados seguidores con una exhortación que recuerda enormemente a los discursos de Tucídides. Sin embargo, el elemento más importante es el comentario personal de Josefo con el que concluye su relato. Llama la atención sobre un acontecimiento paralelo de la historia de Alejandro Magno, que también fue invitado a cruzar el mar. Josefo sugiere que podría haber sido «por voluntad de Dios o quizás por accidente».

El relato de Artapano (80-40 a.C.), conservado por Eusebio (*Praep. Ev.* IX,4), es un ejemplo más explícito de la tendencia racionalista del historiador helenístico. Atribuye el paso únicamente a causas naturales. Moisés, que conocía el país y había observado las mareas, aprovechó la marea baja para que los israelitas atravesaran.

2. Un uso muy distinto de la tradición se encuentra en Filón y en la Sabiduría de Salomón. Filón conoce muy bien la tradición bíblica; en su *Vita Mosis* (I,176ss) la cuenta de un modo bastante tradicional. Sin embargo, el método más típicamente alegórico aparece en otras referencias al paso del mar. En su *Legum Alleg.* II,102, interpreta Ex 15,1 («precipitó en el mar caballos y jinetes») del siguiente modo: «Dios precipitó en la ruina y en el peor de los abismos a las cuatro pasiones y al espíritu malvado que cabal-

gaba sobre ellas. Éste es, de hecho y en la práctica, el punto central de todo el canto».

En la Sabiduría de Salomón (10,15ss) se atribuye la liberación de Egipto a la sabiduría, que liberó «al pueblo santo, a la raza irreprochable... Dio a los santos la recompensa de sus trabajos y los condujo por un camino maravilloso». Se mantiene plenamente el repetido énfasis en la recompensa de los buenos y la destrucción del mal.

3. Finalmente, a pesar de que tanto Josefo como Filón tienen en común elementos de procedencia midrásica, se puede hablar del desarrollo de las tradiciones midrásicas. El método midrásico se desarrolló y conservó de manera particular en los círculos del judaísmo rabínico. Ya el Targum de Ónqelos ofreció una traducción interpretativa, que suavizó algunas de las dificultades del TM. Así, en lugar del enigmático «¿Por qué me gritas?» (14,15), el Targum lee «he oído vuestra plegaria». Además, en la paráfrasis suprime la aparente dificultad textual de 14,20.

Aunque el Targum de Jerusalén refleja ahora una forma tardía de la tradición midrásica, posterior incluso a las tradiciones tanaíticas de la *Mekilta,* conserva, sin embargo, algunas tradiciones que dan la impresión de ser antiguas. Aun así, es difícil establecer la datación. Curiosamente, tanto el Targum Neófiti como el Targum de Jerusalén comparten la interpretación de que Israel se marchó «armado de buenas obras»; se usa Fejirot para jugar con la palabra «licencioso»; Israel acampa delante del ídolo Safón; hay cuatro grupos de israelitas en el mar; Dios asegura a Moisés que las plegarias de Israel han anticipado su propia intercesión.

A pesar de que las tradiciones midrásicas de la *Mekilta* reflejan a menudo un desarrollo muy posterior al del Nuevo Testamento, algunos de sus rasgos principales son significativos, pues esa típica dinámica midrásica se mantiene consistentemente desde el periodo pretanaítico hasta el Talmud. En primer lugar, la *Mekilta* se apoya en 13,21 («Yahwé los precedía de día») para elaborar la protección especial de Israel. Algunos dicen que había siete nubes (otros trece), que protegían a Israel por ambos lados. El propio Dios iba delante de su pueblo para demostrar a las naciones «cuánto quería a sus hijos». De hecho, Dios reprende a Moisés por gritarle. «¿No es acaso a favor de mi hijo? Ya me he reconciliado con mis hijos» (*Beshallah,* ed. J. Z. Lauterbach, II, Filadelfia 1949, p. 219). «¿Acaso no transformaré el agua en tierra seca para esta asamblea de hombres santos?» (p. 218).

Un segundo tema importante del midrás es el énfasis en que Dios redime a Israel por su promesa a los Padres. Se utiliza el motivo de «la medida que uses con los otros la usarán contigo» para poner en paralelo las acciones piadosas de Abraham con las obras de Dios a favor de Israel. La sumaria afirmación reitera de manera sucinta dicha doctrina: «¿Cuál fue el motivo de que alcanzáramos esta alegría? No fue más que la recompensa a la fe con la que nuestros padres... creyeron» (p. 254).

Finalmente, aparece el tema recurrente de que Israel salió de Egipto en libertad. Moisés mandó al pueblo volver atrás para no hacer pensar al Faraón que Israel se escapó. Moisés dijo: «la palabra de Dios me ha revelado que sois hombres libres» (p. 190). También en el Targum de Jerusalén (14,18) se hace explícito el tema de la libertad, tema que es predominante en la Hagadá: «Este año los judíos están esclavizados; que el año próximo estén libres». Además, Israel pide ser conducido «con la cabeza alta en dirección a la tierra». El éxodo fue, ante todo, la creación de una nación de hombres libres que habían sido liberados de la opresión.

El *Memar Marqah* posee un buen número de características midrásicas de la tradición rabínica. Así, por ejemplo, el Faraón aparece caracterizado como el que adora a Baal Safón. Sin embargo, diferente de la enseñanza rabínica es el insistente énfasis en Moisés como salvador.

B) Interpretación del Nuevo Testamento

La apropiación de las tradiciones del éxodo por parte del Nuevo Testamento nace de este ámbito helenístico, pero de tal forma que ambos compartían estas características comunes y las transformaban en algo muy distinto.

De entrada, hay diversas referencias en el Nuevo Testamento a la liberación de Egipto que utilizan las tradiciones del Antiguo Testamento sintiéndose plenamente solidarios con el judaísmo. Según Hch 13,16ss, Pablo habla de «nuestros padres» que fueron sacados de Egipto. En Lc 1,67-79, el himno de Zacarías que alaba a Dios por su liberación consiste en una cadena de pasajes del Antiguo Testamento que incluye los Salmos 18 y 106. Sin embargo, sorprende con qué poca frecuencia se da en el Nuevo Testamento esta identificación con el éxodo de Egipto. A veces, los comentaristas han intentado encontrar en Lc 9,31 una referencia importante al éxodo (cf. F. F. Bruce, *This is That. The New Testament Development of some Old Testament Themes*, Exeter 1968, p. 32). Sin embargo, la palabra griega ἔξοδος se refiere sin duda a la partida de Jesús en su muerte y no tiene ninguna relación con la tradición del éxodo. La conexión sólo es posible mediante una transposición semántica ilegítima.

Más bien, lo característico del Nuevo Testamento es situar la liberación de Egipto en un contexto nuevo que altera radicalmente su significado y función para la primitiva cristiandad. Mt 2,15 hace referencia a la tradición de Os 11,1: «de Egipto llamé a mi hijo». Pero cita el éxodo como algo que la vida de Jesús ha «llevado a cumplimiento». Jesús no sólo participa en la historia de la nación, sino que, como verdadero redentor de Israel, marca el comienzo de la era mesiánica que el éxodo original de Egipto sólo preanunció.

Más aún, es propio del Nuevo Testamento trasladar el énfasis del primer éxodo al «segundo». Esto significa que la tradición del éxodo del An-

tiguo Testamento se ha escuchado primeramente a través de su uso escatológico en Ezequiel e Isaías II. El himno de Zacarías habla de la redención anticipada haciendo referencia a Is 60,1-2 y 59,8. Igualmente, el papel de Juan Bautista como heraldo de la salvación futura se presenta por completo con el lenguaje escatológico de Isaías II (Lc 3,4ss).

Hay otro uso característico de las tradiciones del éxodo, muy diferente del énfasis midrásico en la libertad obtenida de la opresión egipcia. El discurso de Pablo en Hch 13 comienza con una referencia al éxodo de Egipto, pero concluye afirmando que Israel no consiguió realmente la libertad. Sólo en Cristo se alcanza «la salvación que no habéis podido alcanzar por la ley de Moisés» (v. 39). Igualmente, en 1 Cor 10,1ss, que es la referencia más amplia a la tradición del Antiguo Testamento, se da una interpretación del éxodo inicialmente positiva. Pablo emplea un método alegórico semejante al de Filón al hablar de los «medios de la gracia» del Antiguo Testamento. «Todos nuestros antepasados estuvieron bajo la nube, todos atravesaron el mar, y todos fueron bautizados como seguidores de Moisés, al caminar bajo la nube y al atravesar el mar...» La referencia a la roca sobrenatural que los siguió refleja con bastante claridad una tradición midrásica (cf. Billerbeck, *Kommentar zum NT* III, Múnich 1926, pp. 406ss; J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, KEKNT 5^9, 1910, p. 251). Sin embargo, el aspecto principal del argumento de Pablo es la incapacidad de todo Israel de beneficiarse de la misericordia divina. «La mayor parte de ellos no agradó a Dios.» La incapacidad de Israel de alcanzar la salvación se presenta como un aviso a los cristianos para que prestaran atención para no perecer. De modo similar, Heb 8 encuentra justificación en Jr 31,31ss para poner de relieve la incapacidad del primer éxodo de alcanzar el fin perseguido. Ya que la primera alianza resultó inútil, se inició una alianza nueva y mejor.

Finalmente, en Ap 15,3 hay una referencia a los santos cristianos que entonan el canto de Moisés y el canto del cordero. El pasaje interrumpe el anuncio y la ejecución del último juicio de Dios sobre la tierra antes del fin. Como anticipación de la victoria, el autor ve a los santos alabando a Dios por sus justas obras. Hay algunas características paralelas entre Ex 15 y el himno que sigue. El mar de cristal es paralelo al mar de las cañas; los ancianos con las cítaras, a los israelitas victoriosos; los vencedores de la bestia, al ejército egipcio derrotado. El himno está compuesto con frases del Antiguo Testamento, sacadas frecuentemente del Salterio. Sin embargo, la sorprendente similitud entre el contenido del himno de alabanza y los juicios justos de Dios se parece mucho más al canto de Moisés en Dt 32 que a Ex 15; no sería, por tanto, una aplicación directa de la tradición del éxodo.

5. *Historia de la exégesis*

Los Padres de la Iglesia se inspiraron en el Nuevo Testamento (especialmente en 1 Cor 10) al interpretar el éxodo de Egipto, y ampliaron la

alegoría hasta abarcar todos los detalles de la tradición. Daniélou (*From Shadows to Reality*, Londres 1960, Westminster, Md. 1961, p. 171) habla de una «tradición unánime que ve en este pasaje un tipo de bautismo». El agua se convirtió en un tipo de castigo del que era posible librarse a través del bautismo (Orígenes, Tertuliano, Ambrosio, citados por Daniélou). A pesar de que Gregorio de Nissa cuenta con bastante amplitud la tradición histórica del paso del mar (*Vita Mosis*, PG 44,309 Df.), su mayor preocupación era penetrar en el simbolismo del lenguaje. La derrota del enemigo es un retrato de la necesidad de sumergir en las aguas del bautismo todos los pecados de codicia, orgullo y rabia que asedian al alma del cristiano. El éxodo es el tránsito de la vida terrena a la vida celestial, muy en consonancia con las indicaciones establecidas por Filón. Además, es interesante ver que Crisóstomo sigue otra orientación dentro del Nuevo Testamento, al contrastar la libertad de Egipto con la «mayor libertad» que es la liberación del pecado (citado por Daniélou, p. 192).

La Edad Media inspiró muy pocas novedades a los intérpretes cristianos respecto a las líneas principales que habían marcado los Padres de la Iglesia. Beda, en sus *In Pentateuchum Commentarii*, continúa la tradición alegórica sin mucha imaginación o penetración. Se había convertido en un reflejo automático el «Rubrum mare significat bautismum» (PL 91,310). Bernardo demuestra mucha mayor maestría en su *Sermo 39 in Canticis* cuando describe el paso del mar como un tipo de batalla con Satán y los deseos de la carne. Naturalmente, igual que ocurrió con los Padres, el paso del mar y la destrucción de los egipcios sirvió durante la Edad Media para ilustrar otros muchos aspectos de la doctrina cristiana (cf. Tomás de Aquino, *Summa* II-II, qu.108, «De Vindicatione»).

Los comentaristas judíos medievales desarrollaron una detallada exégesis a un nivel muy superior. Se continuaron y desarrollaron muchas de las orientaciones de los primitivos midrasim. Saadia describe la partida de Israel como algo «público» y no como si sus habitantes fueran ladrones. Rashi observa un juego de palabras en Fejirot y lo traduce por *b^enê ḥôrîn*, «hombres libres» (lo mismo hace Nahmánides). Mientras que, en general, los comentaristas cristianos fueron críticos con el comportamiento de Israel y subrayaron los aspectos de falta de fe en 14,11ss, los comentaristas judíos quitaron importancia a dicha falta de fe. Generalmente sólo se presenta a una pequeña parte del pueblo (uno de los cuatro grupos) como la oposición que levanta la voz. Al contrario, el énfasis se pone en la manera especial en que Dios trata a su pueblo y en su preocupación por este último, a «quien lleva en sus brazos».

La característica más obvia de los comentaristas judíos es la preocupación exegética por estudiar con detalle las tensiones y dificultades del texto. Muy pronto se advirtió que en 13,20 Israel acampa en Etán; sin embargo, según Nm 33,8, entraron en el desierto de Etán después del paso del mar. Ibn Ezra (y otros) afirmaron que Israel no cruzó el mar, sino que entró únicamente en él, y, después de hacer un semicírculo, salió por el

mismo lado por donde había entrado. (Muchos intérpretes cristianos de los siglos XVI y XVII aceptaron esta teoría. Cf. Poole, *Synopsis Criticorum.*) Aunque los comentaristas judíos se opusieron a una explicación racionalista del paso del mar, Rashbam señala que «Dios actuó de forma natural (*kdrk 'rṣ*), ya que los vientos secaron y coagularon los ríos». Se plantearon también muchas de las cuestiones teológicas principales. Ibn Ezra y Abrabanel intentaron explicar por qué se aterrorizaron 600.000 israelitas ante una fuerza tan relativamente pequeña como la egipcia.

En su interpretación del éxodo, Lutero y Calvino representan una clara ruptura con la tradición exegética medieval. Lutero ve en la salvación junto al mar un ejemplo de cómo funciona la fe cristiana. Dios pone a prueba a su pueblo, sometiéndole a presión. La razón humana puede no ver ninguna posibilidad de escape; sin embargo, la fe en Dios puede lograr lo imposible (Sermón sobre Ex 14,9-12; WA XVI, pp. 181ss). Lutero utiliza el pasaje para aclarar los distintos aspectos de la fe. Considera el papel del bastón de Moisés, ciertamente superfluo, desde el punto de vista de la razón, ya que es el propio Dios quien realiza el milagro. Luego afirma que ésta es la forma en que Dios trata a su pueblo. Utiliza a los hombres para proclamar el evangelio, y va abriendo camino por medio de su palabra. En la conclusión de su sermón incluye un ataque explícito al método alegórico, para poner de relieve que la interpretación de Pablo no usa las Escrituras en sentido figurado, sino homilético, como un ejemplo que se basa en el acontecimiento verdadero de la Escritura.

Calvino encuentra en el éxodo una ilustración del poder majestuoso de Dios y de la gracia con la que trata a su pueblo. Cierra todas las salidas posibles para demostrar su poder. Él sólo es el autor del milagro. La desobediencia de Israel mostró únicamente lo necesarias que eran las continuas acciones de Dios para concedernos la salvación. Calvino habla del «modo sacramental de hablar», mediante el cual Dios acepta trasladar a figuras visibles su nombre.

El siglo XVII contempló la llegada de nuevos factores al interpretar el paso del mar. El famoso ensayo de J. Clericus que adjuntó a su comentario al Éxodo, «Dissertatio de Maris Idumaei Trajectione» (1693), intentó demostrar que se podría explicar el paso del mar mediante el movimiento de las mareas debido a la acción del viento. A pesar de que dicha teoría había sido propuesta con mucha anterioridad (Eusebio, *Praep. Ev.* IX,27), el ensayo de Clericus era distinto, debido a su finura fuera de lo común y a su impresionante erudición. A pesar de que Clericus sostenía que su interpretación no oscurecía el elemento milagroso, la teoría de la marea fue atacada con fuerza por Calmet, entre los católicos, y por Poole, Gill, Clarke, entre los protestantes. Véase también la refutación meticulosa de Kalisch.

Otro factor que entró en el debate fue el nuevo interés por la geografía del Medio Oriente en el siglo XVIII, reavivado por las recientes exploraciones de los viajeros. Estrabón y Diodoro de Sicilia eran las principales fuentes antiguas del conocimiento geográfico. Sin embargo, las nuevas ex-

ploraciones de Thomas Shaw (1722), C. Niebuhr (1762ss) y G. H. von Schubert (1838), que culminaron en las informaciones de Edward Robinson (*Biblical Researches in Palestine,* 1841ss), produjeron toda una nueva serie de explicaciones del paso del mar por parte de los hebreos. Robinson calculó que se necesitaría un camino de media milla de ancho para que una columna de mil en frente y dos mil en fondo cruzara el mar en menos de dos horas.

En último lugar, el descubrimiento de diferentes fuentes dentro del relato de Ex 13-14 produjo un nuevo modo de acercarse al material, que permitió salir del *impasse* al que se había llegado al final del siglo XVIII. Al principio se centró la atención en el Génesis; sin embargo, a comienzos del siglo XIX se sacaron algunas conclusiones para el Éxodo. Ewald, en su *Geschichte des Volkes Israel* (II^2, 1853, pp. 93ss), distinguió cuatro autores distintos y comparó y contrastó los diversos conceptos del acontecimiento. En 1857 apareció en el famoso *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch* el conocido comentario del Éxodo de Knobel, en el que se presentaba un análisis detallado de las fuentes. Sin embargo, los contornos de las dos fuentes resultaban todavía bastante confusos. Knobel asignó 14,1-4.8-9.15-18.21-23.26-29 al Elohista, que consideraba la fuente más antigua, y advirtió indicios de expansión sobrenatural en J (vv. 20, 24-25). Sin embargo, en tiempos de Nöldeke ya había aparecido la división entre J y P, que sería la aceptada de forma general hasta el presente.

En los últimos años, el interés de la investigación sobre el paso del mar se ha centrado en analizar la historia de la tradición que hay detrás de las diversas fuentes. A la hora de buscar un nuevo camino para estudiar el material, Gressmann, Pedersen y Noth están entre los pioneros. Se ha subrayado repetidamente el importante papel que tiene el culto a la hora de configurar la tradición. Sin embargo, no ha habido mucho acuerdo sobre el problema de la conexión entre los diferentes niveles de la tradición y el propio acontecimiento.

6. *Reflexión teológica sobre el Éxodo de Egipto*

1. La milagrosa liberación de Israel junto al mar fue recordada como el acontecimiento por el que Dios concedió identidad a su pueblo. Israel salió de Egipto como un pueblo de esclavos que huía, y salió del mar como un pueblo que testimoniaba la salvación milagrosa de Dios. La tradición está de acuerdo en señalar que la que llevó a cabo la liberación es la intervención de Dios (sólo de Dios). Cuando no quedaba ninguna esperanza, Él proporcionó una posibilidad de salida. Se pueden observar en Isaías todas las implicaciones de esta nueva intervención tan radical por medio de la unión que hace el autor entre la redención de Egipto y la creación del mundo (51,9ss). Tanto en la creación como en el éxodo Dios luchó lo indecible, y derrotando a los poderes del enemigo obstinado, generó una nueva vida. Uniendo el éxodo por medio del mar con el bautismo, el Nue-

vo Testamento afirma la clara discontinuidad entre el pasado y el presente, la edad antigua y la nueva. Reconoce que la aparición de la nueva fue un milagro de una dimensión incomprensible, que surgió de las entrañas de la muerte, gracias únicamente al poder de Dios. Seguramente Calvino tenía razón cuando captaba la nota dominante de la gracia de Dios en un lenguaje que tiene su principal reflejo en los sacramentos.

2. Por otra parte, la liberación junto al mar se realizó mediante una combinación de lo maravilloso y de lo ordinario. El bastón de Moisés dividió las aguas, pero un fuerte viento sopló durante toda la noche, que dejó seco el mar. Las aguas formaron una poderosa muralla a izquierda y a derecha, pero los egipcios se ahogaron cuando el mar volvió a su sitio. Yahwé produjo el pánico con su ardiente mirada; pero fue el barro del fondo del mar el que atascó las ruedas de los pesados carros. Lo maravilloso y lo ordinario forman parte del más grandioso acontecimiento del Antiguo Testamento. Nunca se comprendió el acontecimiento de manera puramente ordinaria, y tampoco nunca lo sobrenatural absorbió a lo natural. Sin embargo, tanto en lo ordinario como en lo extraordinario, Israel vio la mano poderosa de Dios en acción, y nunca intentó fragmentar el gran acontecimiento de la redención.

3. Al relato en prosa, que subrayaba la intervención salvifica de Dios a favor de su pueblo, se añadió la respuesta del pueblo. El relato en prosa concluye ya con el testimonio de la fe de Israel. En el Canto del Mar (c. 15) se presenta la fe del pueblo redimido. Es claro que a Israel no le salvó su fe. Al contrario, Israel fue incapaz de creer hasta el mismo momento de su liberación. La fe de Israel no es, de ninguna manera, el fundamento de su salvación. Sin embargo, se provocó una respuesta de fe: Israel exultó alabando a Dios. De hecho, el lenguaje de gozosa alabanza forma parte de los redimidos: «Cantan a coro... Romped a cantar a coro, ruinas de Jerusalén, que el Señor consuela a su pueblo» (Is 52,7-9). El signo de los redimidos es la respuesta gozosa de los que han recibido un «canto nuevo».

4. Sin embargo, Israel no recordó. «No recordaron su poder ni el día en que los redimió del enemigo.» Ya en el Antiguo Testamento, especialmente en los profetas, se reconoce la incapacidad de Israel para seguir siendo el nuevo Israel. Dios debe proporcionar una nueva alianza, no como la que hizo con los padres cuando los sacó de Egipto. El pueblo de Dios espera con ansiedad la redención final del mundo del mal, ya que no puede haber una redención total de la esclavitud hasta que no somos liberados del pecado y de la muerte. El éxodo se convierte entonces en una indicación de lo que llegará al final con todo poder. El éxodo de la esclavitud de Egipto sirve como anticipo de las alegrías finales de la vida vivida en presencia de Dios. Sin embargo, el éxodo sirve también como aviso. ¡Si Israel hubiera podido experimentar los mismos signos de la gracia divina que se dieron a conocer posteriormente a la Iglesia, qué cierta es la posibilidad de no poder responder! La Iglesia vive recordando la liberación de la esclavitud anterior en Egipto, y busca la herencia prometida. Vive toda-

vía en el desierto, en un lugar entre el Mar de las Cañas y el Jordán. «Por consiguiente, quien cree estar firme, tenga cuidado, no caiga, pero Dios es fiel y os proporcionará *una salida.*»

X. EL CANTO DEL MAR
(15,1-21)

A. Bender, «Das Lied Exodus 15», *ZAW* 23, 1903, pp. 1-48; **B. S. Childs**, «A Traditio-Historical Study of the Reed Sea Tradition», *VT* 20, 1970, pp. 410; **G. W. Coats**, «The Song of the Sea», *CBQ* 31, 1969, pp. 1ss; **F. M. Cross, Jr** y **David N. Freedman**, «The Song of Miriam», *JNES* 14, 1955, pp. 237-50; **F. Cross**, Jr, *«The Song of the Sea and Canaanite Myth», God and Christ: Existence and Providence*, ed. R. W. Funk (*Journal for Theology and the Church* 5, Nueva York 1968), pp. 1-25; **J. Goldin**, *The Song at the Sea*, New Haven 1971; **N. Lohfink**, «Das Siegeslied am Schilfmeer», *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Francfort 1965, pp. 102ss = «El cántico triunfal de Moisés», *Valores actuales del Antiguo Testamento*, Florida (Bs. As.) 1966, 115-44 ; **J. Muilenburg**, «A Liturgy of the Triumphs of Yahweh», *Studia Biblica et Semitica T.* C. *Vriezen Dedicata*, Wageningen 1966, pp. 238-50; **M. Rozel**, «The Song of the Sea», *VT* 2, 1952, pp. 221ss; **H. Schmidt**, «Das Meerslied. Ex.15, 2-19», *ZAW* 49, 1931, pp. 59ss; **R. Tourney**, «Chronologie des Psaumes», *RB* 65, 1958, pp. 335-57; **J. D. W. Watts**, «The Song of the Sea - Ex. xv», *VT* 7, 1957, pp. 371ss.

15 [1]Entonces Moisés y los israelitas cantaron este canto al Señor:
«Cantaré al Señor, sublime es su victoria,
caballos y jinetes ha arrojado en el mar.
[2]Mi fuerza y mi poder es el Señor,
él fue mi salvación.
Él es mi Dios: yo lo alabaré;
el Dios de mi padre: yo lo ensalzaré.
[3]El Señor es un guerrero,
su nombre es el Señor.
[4]Los carros y la tropa del Faraón los lanzó al mar,
ahogó en el Mar Rojo a la flor de los capitanes.
[5]Las olas los cubrieron,
bajaron hasta el fondo como piedras.
[6]Tu diestra, Señor, es fuerte y magnífica;
tu diestra, Señor, tritura al enemigo;
[7]tu gran victoria destruye al adversario,
lanzas tu incendio y los devora como paja.
[8]Al soplo de tu nariz se amontonaron las aguas,
las corrientes se alzaron como un dique,
las olas se cuajaron en el mar.
[9]Decía el enemigo: "Los perseguiré y alcanzaré,
repartiré el botín, se saciará mi codicia,
desenvainaré la espada, los agarrará mi mano".
[10]Pero sopló tu aliento y los cubrió el mar,
se hundieron como plomo en las aguas formidables.
[11]¿Quién hay como tú entre los dioses, Señor,
magnífico en tu santidad,
temible por tus proezas, autor de prodigios?
[12]Extendiste tu diestra: se los tragó la tierra;
[13]guiaste con tu lealtad al pueblo que habías rescatado,
los llevaste con tu poder hasta tu santa morada.
[14]Lo oyeron los pueblos y temblaron,

espasmos agarraron a los jefes filisteos,
[15]se espantaron los Toros de Edom,
fueron presa de temblor los Carneros de Moab,
flaquearon todos los jefes cananeos;
[16]los asaltaron tu espanto y tu pavor,
los dejó petrificados la grandeza de tu brazo,
mientras pasaba tu pueblo, Señor,
mientras pasaba el pueblo que te habías comprado.
[17]Lo introduces y lo plantas en el monte de tu heredad,
lugar del que hiciste tu trono, Señor;
santuario, Señor, que fundaron tus manos.
[18]El Señor reina por siempre jamás».

[19]Cuando el caballo del Faraón y su carro y sus jinetes entraron por el mar,
el Señor volcó sobre ellos las aguas del mar; en cambio, los israelitas atravesa-
ron el mar a pie enjuto.

[20]María, la profetisa, hermana de Aarón, tomó su pandero en la mano, y to-
das las mujeres salieron detrás de ellas con panderos a danzar. [21]María entona-
ba:

«Cantad al Señor, sublime es su victoria;
caballos y carros ha arrojado en el mar».

1. Notas textuales y filológicas

La traducción de los tiempos verbales en el Canto del Mar sigue siendo un problema difícil. Cross y Freedman (*JNES*, 1955) observaron que el uso de los verbos se parece mucho más al la poesía ugarítica que al de la poesía hebrea ordinaria. La secuencia de formas verbales con afijos y prefijos es característica del estilo épico cananeo primitivo. Es típico encontrar una forma con prefijo dentro de una serie de verbos con afijos, que parecen todos ellos construidos en pasado (cf. vv. 4-5) o en presente épico. Sin embargo, en el v. 9 tenemos ciertamente un futuro, que une seis verbos con prefijo. La pregunta crítica surge en la última mitad del poema. Del v. 16 en adelante hay de nuevo una serie de seis verbos con prefijo (sin contar las oraciones de relativo). ¿Se concibe el «entrar en la tierra» como futuro o como pasado? En su artículo de 1955, Cross y Freedman optaron por el futuro después del v. 17. Sin embargo, en 1968, cuando Cross, basándose en razones distintas, decidió que el poeta había escrito su obra desde una perspectiva posterior a la conquista, tradujo todos los verbos en pasado, a excepción de los vv. 9 y 18. Según este análisis, es difícil discernir cuáles son los criterios sintácticos objetivos que se utilizan.

15,1 *rōk'bô*. La mayoría de las traducciones antiguas lo consideran un participio y lo traducen por «jinete». Se ha propuesto frecuentemente la enmienda *rikbô* = carro (sobre la razón que la fundamenta, cf. Cross-Freedman, *o. c.*). Sin embargo, el término *rôkēb*, que debería distinguirse de *pārāš*, puede significar también el auriga (Jr 51,21).

15,2 *zimrāt* sigue siendo problemático. Cross-Freedman lo traducen por «protección, defensa», basándose en una supuesta similitud con la lengua del sur de Arabia, etc. Sin embargo, cf. la discusión más reciente iniciada por S. E. Lowenstamm, *VT* 29, 1969, pp. 464ss, que llega a la conclusión de que la palabra denota «la gloria dada a Dios en una canción cultual». Véase también la respuesta de E.

M. Good, *VT* 20, 1970, pp. 358ss, y especialmente la de S. B. Parker, *VT* 21, 1971, pp. 373ss, que rechaza de lleno la propuesta de Loewenstamm y defiende que el significado es «protección».

15,2b AV traduce el verso por «le prepararé un lugar donde habitar», creyendo de manera errónea que la raíz es *nwh.*

15,6 Sobre *ne'dārî* (resplandeciente), cf. W. Moran, «The Hebrew Language in its Northwest Semitic Background», *The Bible and the Ancient Near East: Essays in honor of W. F. Albright,* ed. G. E. Wright, Nueva York y Londres 1961, p. 60.

15,8 Sigue siendo problemática la traducción de *nēd.* Se ha citado con frecuencia el sustantivo árabe emparentado que significa «colina». Sin embargo, cf. NJPS, «quedar firmes como un muro», que sigue la indicación del Targum Onqelos, de Rashi, Ibn Ezra, etc. La presencia de paralelos en Sal 78,13 y Jos 3,13.16 depende quizás de Ex 15. Cf. la exégesis.

15,8 Teniendo en cuenta el Antiguo Testamento y los testimonios extrabíblicos, el significado del verbo *qp'* es ciertamente «congelar, espesar y coagular» (cf. Job 10,10). Cross y Freedman defienden un significado anterior «agitar» (p. 246), que denota todo lo contrario de congelar en posición fija, y se basa más en una deducción lógica que en datos lingüísticos.

15,9 Cross y Freedman (p. 246) siguen a Albright y tanto aquí como en la parte final del v. 9 sugieren un *mem* enclítico. La sugerencia es posible, aunque difícil de probar. No hay problema en traducir el sufijo del TM en ambos casos. Sobre ello, cf. H. Hummel, *JBL* 74, 1957, pp. 85-107; David A. Robertson, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry* (tesis Yale), 1966; James Barr, *Comparative Philology and the Text of the OT,* Londres y Nueva York 1968, p. 33.

15,11 Cross y Freedman (p. 247) leen *q'dōšîm* y encuentran la justificación en el ἁγίοις de LXX. Véase también P. D. Miller, *HTR* 57, 1964, pp. 241ss.

15,12 H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos,* Gotinga 1895, sugirió primeramente que se entendiera *'ereṣ* como el mundo de abajo. Sugerencia aceptada por Cross-Freedman.

15,13 La expresión *n'wēh qodšekā* (campamento sagrado) es algo ambigua. Puede denotar toda la tierra de Canaán (Jr 10,25; 23,3; Sal 79,7) o simplemente Sión (2 Sm 15,25; Is 27,10).

15,16 Cf. M. Dahood, «*Nādâ,* "To Hurl" in Ex 15,16», *Biblica* 43, 1962, pp. 248s.

15,16b El verbo *'br* puede significar «atravesar» (Jos 3,17) o «pasar junto a» (Nm 20,17). La elección depende de la decisión exegética respecto al contexto adecuado.

15,17 Sobre la expresión «monte de tu heredad», cf. en la siguiente sección la discusión sobre la fecha de composición del poema. El tema depende de la valoración de un paralelo ugarítico.

2. *Análisis de las fuentes, de las formas y de la historia de las tradiciones*

A pesar del extendido interés de la crítica de las formas por describir con precisión la forma del Canto, no se ha logrado ningún consenso. Se ha definido el Canto como un himno (Fohrer), salmo de entronización (Mowinckel), letanía (Beer, Muilenburg), salmo de victoria (Cross-Freedman), salmo hímnico o de acción de gracias (Noth). Ciertamente, hay ele-

mentos del Canto que fundamentan, al menos en parte, cada una de las definiciones anteriores. El Canto está lleno de elementos hímnicos, especialmente las alocuciones sobre la grandeza de Yahwé (vv. 6-11). Los versículos iniciales son típicos del salmo de acción de gracias. Las repeticiones que parecen funcionar como refranes (vv. 6, 11) hacen pensar en una letanía. Además, en el v. 18 aparece una fórmula cercana a los salmos de entronización (p.ej., 96, 99): *YHWH yimlōk.* Finalmente, la ubicación del v. 20, así como también el contenido general del Canto, reflejan claramente elementos de un género de victoria. Sin embargo, el principal problema de la crítica de las formas es que ningún género puede describir todo el Canto o puede hacer justicia a la variedad que hay en el poema. Naturalmente, es posible que un núcleo original (como un canto de victoria) se expandiera posteriormente para cumplir una función nueva y diferente. Sin embargo, hay pocas pruebas formales para sostener dicha teoría.

Es sorprendente que se haya puesto poco énfasis en la secuencia narrativa del Canto. Es menos evidente en lo que hace referencia a los acontecimientos del mar, a pesar de que se conserva su esbozo en los vv. 8-10. La última sección cuenta en forma poética la conquista y posesión de la tierra, que culminan con el establecimiento del santuario divino. La enumeración de las grandes acciones salvíficas celebradas en el Canto parece ser el prototipo de los recitales históricos que encontramos en el Salterio (78, 105, 106).

En definitiva, el Canto no refleja ningún género, algo que sería clave para determinar su función dentro de la vida primitiva de la nación.

También son difíciles de valorar los problemas de la historia de las tradiciones del Canto y no se ha llegado a ningún acuerdo. Sin embargo, en mi opinión, hay algunos puntos claros. En primer lugar, a pesar de que se describe el acontecimiento en el mar como una victoria sobre los egipcios y no como un éxodo de Egipto, se ha entendido la tradición del mar dentro del poema (1b-18) como parte de la tradición del éxodo. Éstas son las razones. La tradición del desierto comienza en el v. 13 con el vocabulario fijo de este ciclo (*nāḥîtā).* Además, el término *g'l* (v. 13) funciona como un estereotipo, pues describe la victoria en el mar como el acontecimiento decisivo que inició la historia de salvación de Israel (Ex 6,6; Sal 77,16; Is 52,9). No se asocia, en cambio, con la tradición del desierto. Igualmente, faltan los elementos característicos de la tradición del desierto: la columna de nube, la murmuración, la senda por medio del mar.

En segundo lugar, en el Canto se ha transmitido la tradición del mar junto a la tradición de la conquista. El v. 16 describe el paso del Jordán; el 17, la entrada en la tierra. A pesar de la insistencia de la escuela de Albright en evitar esta conclusión (Cross-Freedman, *JNES, o. c.*, pp. 237ss), se presupone la conquista de la tierra.

La descripción de la victoria del mar en el canto ha provocado una variedad de problemas que están en relación con su historia de las tradicio-

nes. No se menciona ni el paso ni la división del mar. Los investigadores han tendido a pensar que dicha descripción del acontecimiento del mar tiene poco o nada en común con el del relato anterior en prosa. Sin embargo, al asumir una idea totalmente diferente, se han pasado por alto las *características principales de la victoria junto al mar.* En primer lugar, el poema describe también una doble acción de las aguas. Por medio de su soplo, Yahwé reúne las aguas (v. 8), y por medio de su soplo envuelve al enemigo (v. 10). Además, el efecto del viento es cuajar las aguas y volverlas inactivas. Finalmente, la descripción poética contiene los dos elementos que aparecen ahora separados entre J y P: el viento y la muralla de agua. Lejos de ser una descripción totalmente independiente del relato en prosa, la tradición poética de Ex 15 comparte con ella sus características principales.

¿Cómo debe explicarse esta tradición común? Algunos investigadores antiguos afirman que Ex 15 es un poema muy antiguo que combinó características de J y P. Sin embargo, parecen decisivos los argumentos lingüísticos contra esta hipótesis. Mucho más probable es la teoría de que existe una tradición común, compartida por el antiguo relato en prosa de J y la tradición poética antigua de Ex 15. Lo que podría subrayar la antigüedad de la tradición del mar es el hecho de que en el relato en prosa se transmiten juntos el tema del mar y la tradición del desierto; en el canto poético, en cambio, el tema del mar se transmite junto con el éxodo. La tradición común precede a la época en que se transmitía la tradición en prosa dentro de un complejo tradicional más amplio. En suma, Ex 15 refleja una tradición poética del acontecimiento en el mar, que, a pesar de ser tan antiguo como el existente en el relato J, se ha transmitido dentro del marco más amplio de las tradiciones del éxodo y la conquista. En términos de historia de las tradiciones, la tradición poética representa inicialmente un desarrollo paralelo con el relato en prosa, y no forma parte de un desarrollo lineal de J a P.

Los datos para decidir la cronología absoluta del poema siguen siendo muy discutidos, a pesar de que ya no sirven muchos de los argumentos antiguos a favor de una fecha postexílica, como los avanzados por Bender (*o. c.*). En este momento, las opciones más claras las representan los investigadores alemanes, como Noth, que considera el poema relativamente tardío, y los americanos, como Cross y Freedman, que consideran el poema muy antiguo.

Cross y Freedman (*JNES*, 1955), y más recientemente Cross («Song of the Sea», 1968), han presentado con gran detalle los argumentos que justifican una fecha temprana. Los argumentos filológicos son los que más peso tienen entre los utilizados. La prueba acumulativa, de modo particular el sistema de tiempos verbales y la ortografía, es uno de los fundamentos de la datación temprana del poema. Naturalmente, se puede seguir considerando estos elementos como arcaísmos intencionados, igual que aparecen en Isaías II. Sin embargo, la coherencia general de los fe-

nómenos lingüísticos lleva más bien a hablar de verdaderos elementos arcaicos.

W. F. Albright defendió primero datarlo en el siglo XIII (cf. *Archaeology of Palestine,* Harmondsworth, Middx. 1949, p. 233). Sin embargo, se vio obligado a considerar como anacronismo la referencia a los «habitantes de Filistea». Al intentar apoyar los argumentos principales de Albright, Cross y Freedman fecharon la composición en el periodo entre los siglos XII y XI. Uno de los argumentos principales de Albright y su escuela para apoyar una fecha temprana giraba en torno a la interpretación de la expresión del v. 17 «en la montaña de tu heredad». Anteriormente, se pensaba que esta expresión hacía referencia al templo de Salomón en Sión, lo que se consideraba una razón importante para datar la composición en el periodo monárquico o incluso posteriormente. Basándose en un paralelo ugarítico cercano, Albright, seguido por Cross y Freedman, defendió que la frase era una fórmula cananea, que especificaba la sede especial de la divinidad.

Aunque se ha reconocido la fuerza del paralelo ugarítico, las conclusiones sacadas por Albright y sus discípulos encontraron resistencia (cf. p.ej., S. Mowinckel, *Der achtundsechzigste Psalm,* Oslo 1953, pp. 73ss; R. E. Clements, *God and Temple,* Oxford y Filadelfia 1965, pp. 53ss, etc.). El punto determinante a la hora de datar un poema hebreo no es la edad de la fórmula cananea original, sino su género y su función dentro de las tradiciones de Israel. No hay datos de historia de la tradición que apoyen la reconstrucción de Cross y Freedman de una morada de Yahwé en el desierto. Al contrario, los paralelos del Antiguo Testamento más cercanos a la expresión se ambientan en la tradición de la conquista o en la de Sión (cf. Jr 25,30; 31,23; Dt 3,25, etc.). Como cabía esperar, ambas tradiciones hacen amplio uso del material cananeo. Aunque los especialistas siguen discutiendo si las expresiones de Ex 15,13.17 se refieren a toda la tierra o, de manera específica, a Sión, se da por supuesta al menos la conquista de la tierra.

Además, hay toda una serie de aspectos literarios y redaccionales que siguen siendo objeto de debate, sin que se haya logrado verdadero consenso. En primer lugar, sigue siendo un problema la relación del Canto de Miriam (v. 21) con el Canto del Mar que entona Moisés (vv. 1b-18). Los investigadores críticos alemanes (Noth, Fohrer) consideran el poemita del v. 21 como la parte más antigua del capítulo y el núcleo que dio origen al desarrollo posterior de la canción. Sin embargo, siguiendo a Albright, Cross y Freedman han afirmado que el v. 21 no es una versión diferente o más breve del Canto del Mar, sino «simplemente el título del poema tomado de un ciclo de tradiciones diferente» (p. 237). Ambas hipótesis se apoyan hasta ahora en teorías de composición que, a falta de pruebas concluyentes, son todavía intuiciones. Por un lado, la postura de Noth se basa, de manera muy poco crítica, en la idea de que la brevedad es signo de antigüedad; sin embargo, en ocasiones, es verdad lo contrario (cf. A. B.

Lord, *The Singer of Tales*, Nueva York 1968). Por otro lado, Cross y Freedman no han demostrado en absoluto que los títulos funcionen en la literatura bíblica del modo que ellos sugieren, ni se ha demostrado la teoría de un ciclo de tradiciones diferente.

El problema de las fuentes está estrechamente relacionado con el anterior. Se ha ofrecido una variedad de soluciones. Generalmente se ha asignado el v. 21 a E, y el poema más amplio a J o al redactor de D. Sin embargo, los datos para un análisis de fuentes son muy poco seguros. Por eso, en los últimos tiempos muchos han renunciado a asignarlo a las fuentes tradicionales (Noth).

Otro problema que ha ocupado mucho a los especialistas ha sido el de determinar la forma métrica del poema (cf. de modo particular el intento de Muilenburg, *o. c.*). Se han señalado algunas características estructurales más obvias: el uso de la primera persona en los vv. 1b-2; el nuevo tema que se trata después del v. 13; las repeticiones en los vv. 6 y 11; las características de apéndice del v. 18. Sin embargo, los intentos de clarificar el análisis no han conseguido que se llegue a un consenso. En mi opinión, la propuesta de Muilenburg está llena de intuiciones, pero supone una lectura muy subjetiva del texto.

Por lo que respecta al problema de la medida, el análisis de Cross aparece como uno de los mejores. Su insistencia en el predominio de la medida 2'2' frente al antiguo análisis 4' ha supuesto una auténtica aportación. (Es interesante que ya Clericus había defendido la medida 2'2' en el siglo XVII.) Cross ha reconocido también el cambio a la medida 3'3' y la analogía con la poesía ugarítica en el colon extra en una línea. En suma, el tema sigue fluctuando y necesita mucha más clarificación. En consecuencia, la división en estrofas sigue siendo una tarea muy subjetiva, condicionada por el contenido del poema, aunque se invocan esquemas poéticos más amplios.

Finalmente, conviene decir unas palabras sobre el marco redaccional del poema. Algunos críticos antiguos (Dillmann, Bacon) defendieron que el v. 1 debía pertenecer a una fuente (normalmente se asignaba a J), ya que es difícil explicar por qué se añadió el poema al v. 1b y no al v. 21, a menos que el v. 21 formase parte originariamente de otra fuente (E). Sin embargo, hay diversas razones contra esta sugerencia. La tendencia de atribuir un poema antiguo a Moisés habría tenido prioridad sobre la autoría de Miriam. Además, con mucha frecuencia, el marco en prosa es secundario con respecto a la obra poética (cf. Jue 5 y Jon 2). Por último, no es raro que, en su composición literaria final, una expansión preceda y no siga al lugar ocupado anteriormente.

El papel del sumario final en prosa del v. 19 tiene quizás mayor importancia. Dillmann (p. 160) afirmó que esta información en prosa perteneció probablemente al libro en que se recogían antiguas canciones. Sin darse cuenta, cuando seleccionó el poema, el redactor del capítulo incluyó la prosa como parte del canto. En mi opinión, esta teoría es bastante

improbable. El paralelo cercano de la fuente sacerdotal –la última parte se ha tomado *verbatim* de 14,29– apuntaría más bien al trabajo del editor sacerdotal último. ¿Se añadió porque percibió alguna tensión entre su propia tradición del paso del mar y la que se da en el Canto? Puede que sí, aunque es más probable que existiera la necesidad de volver a centrar la atención del lector en el acontecimiento del éxodo para que sirviera de transición al canto de Miriam.

3. Contexto del Antiguo Testamento

Se introduce el Canto del Mar mediante una especie de inscripción, que conecta el poema con el conjunto del relato. «Entonces Moisés y los israelitas cantaron este canto al Señor». En muchos paralelos del Antiguo Testamento aparece este método de incluir un poema dentro de una narración (cf. Dt 31,30; Jue 5,1; 1 Sm 2,1, etc.). Normalmente, el poema es, cronológicamente hablando, anterior al marco en que se encuadra, y en su estado original se utilizó con otro fin. Aunque es una labor legítima del método de historia de la tradición esbozar esos estados anteriores al desarrollo de su función literaria actual, es también una labor exegética importante, y a menudo olvidada, analizar la composición en su estado final. Prescindiendo de su prehistoria, lo fundamental es determinar qué resultado ha tenido la unión del poema con la narración precedente.

En primer lugar, el poema proporciona ahora la respuesta de fe del pueblo, que ha experimentado su liberación de los egipcios junto al mar. El relato finaliza con la afirmación de que el pueblo «respetó a Yahwé» y «se fió de Él» (v. 31). El canto expresa el contenido de esta creencia. Es característico de la fe del Antiguo Testamento que se unan las grandes acciones de Dios con la fe del pueblo evocada por el acontecimiento. El pueblo redimido expresa su admiración a Aquel que ha realizado y sigue realizando grandes cosas a su favor.

En segundo lugar, en su forma actual el poema ofrece una importante interpretación del propio acontecimiento; afecta, por tanto, a la lectura de la tradición en prosa que lo precede. Su función no es añadir más información, desconocida hasta ahora (éste es ciertamente el interés del historiador por el poema), sino proporcionar más bien la respuesta de Israel a la redención recibida. El poema alaba a Dios como el único agente de la salvación. Israel ni cooperó ni jugó un papel importante. Se omite totalmente la figura de Moisés. Sólo Yahwé llevó a cabo el milagro en el mar. La reconstrucción habitual de los investigadores advierte un aumento del sentido de lo sobrenatural. J presenta sólo un viento del este; P, una muralla de agua. Sin embargo, desde la perspectiva de la tradición, no hubo ningún momento en que Dios no fuera la fuerza dominante que actuaba con poder soberano sobre las aguas y los vientos, las huestes del Faraón y los habitantes de Canaán.

En tercer lugar, el marco enclava la alabanza a Dios en un momento específico de la historia («Entonces Moisés cantó»), pero no destruye la tensión interna del poema, creada por dicha fijación temporal. Ya los comentaristas más antiguos se dieron cuenta de que los acontecimientos por los que se alaba a Dios suceden en un futuro que va más allá del periodo de Moisés. Dichos comentaristas intentaron resolver el problema, considerando como futuros proféticos las frases en pasado. Los investigadores críticos modernos explican normalmente la dificultad como una retroproyección en la época de Moisés de un poema mucho más tardío. Pero ni la interpretación tradicional «profética» ni la explicación histórico-crítica hacen justicia al contexto actual de este texto veterotestamentario. Si se toma en serio la dimensión sincrónica de Ex 14 y 15 se puede observar una característica teológica del Antiguo Testamento: Dios, que ha actuado en la historia de Israel, es el mismo que sigue actuando y que actuará. La tensión cronológica que sigue dando problemas a los comentaristas modernos no supuso aparentemente ningún problema para el redactor del Antiguo Testamento. El estilo épico permitió al autor moverse adelante y atrás, desde el pasado hasta el presente, sin sacrificar la calidad concreta de las situaciones históricas particulares.

El poema comienza en primera persona: «cantaré» (v. 1b). Lo mismo sucede en el v. 2; después, ya no vuelve a suceder esto. En ocasiones, los críticos de los géneros (p.ej., Noth) han intentado definir esta introducción como un rasgo del «canto individual de acción de gracias», y lo distinguen de la forma del himno. Sin embargo, la repetición de la primera persona en la introducción al himno apuntaría más bien a que es una característica estilística del propio himno (cf. Dt 32,1.2; Jue 5,3; 1 Sm 2,1; Sal 145,1). Todo el poema participa de las principales características del himno y presenta en su forma y contenido paralelos llamativos con el Salterio. Se alaba a Yahwé por su grandeza y su fuerza (v. 6), a lo que se une su atributo de santidad (v. 13; cf. Sal 89,14.15). Incomparables son sus obras concretas de salvación (v. 11; cf. Sal 77,14; 95,3). Ante todo, el fin de crear un pueblo para sí es manifestar el poder divino (v. 13; Sal 77,16) ante los ojos atónitos de las naciones (v. 14; Sal 98,2), cuyos dioses han demostrado ser inútiles ante el poder de Yahwé (Sal 96,5). Finalmente, gobierna el mundo como rey desde su morada divina (v. 18; Sal 93,1ss; 96,7ss).

A pesar de los grandes cambios de contenido que se dan en el poema, la presencia de estos elementos característicos en Ex 15 subrayaría la unidad esencial de todo el poema en un estilo hímnico. Por consiguiente, es también mucho más apropiado usar el término «himno» que el de «canto de victoria» a la hora de distinguir el género de Ex 15 del de Jue 5. Mientras este último celebra la victoria sobre Sísara y relata las hazañas de Débora y Barac, Ex 15 se centra únicamente en la alabanza divina, y por eso subordina todos los detalles históricos de la participación activa de Israel. Además, Jue 5 está ambientado en un lugar donde se escucha «el sonido de los músicos en los abrevaderos... repitiendo los triunfos de Yahwé», mientras que Ex 15 tiene una orientación mucho más cultual. El

poema se repite en el santuario «donde Yahwé reina para siempre». La distinción no es absoluta, pero refleja adecuadamente la diferencia entre un canto de victoria y un himno.

15,1b-12. La primera parte del himno relata la victoria de Yahwé en el mar. Dos rasgos sobresalen en la descripción y reaparecen de diferentes maneras. En primer lugar, se alaba a Yahwé por su grandeza y su poder (vv. 1b, 3, 6, 7, 11, 12). Con frecuencia no se relaciona esta descripción de la alabanza a Yahwé con el acontecimiento del mar, pero celebra en el estilo hímnico participial la gloria de Yahwé como «temible por tus proezas», «autor de prodigios» (v. 11). Incluso cuando se usa el verbo en forma finita, no se limita la acción al acontecimiento del Mar de las Cañas, sino que ofrece una descripción más amplia de los atributos de Yahwé, muy paralela al uso del participio. Es el que «tritura al enemigo», «destruye al adversario» y «lanza su incendio» (vv. 6-7). La victoria en el mar ilustra sencillamente los mismos rasgos que aparecen repetidamente cantados en todas las partes del Salterio. En segundo lugar, se relatan, casi siempre por medio de una frase en pasado, los elementos específicos y concretos de la victoria en el Mar de las Cañas. El enemigo no es el mar mitológico (Hab 3,8s), sino el ejército del Faraón, a quien Yahwé ahogó en el mar. El v. 9 es el único que no forma parte de estas dos formas de alabanza, que Westermann llama declarativa y descriptiva. En él se cita al enemigo mediante un discurso directo, recurso poético típico para acentuar la amenaza (cf. Sal 35,12; 83,5, etc.).

El aparente desinterés del himno en seguir la secuencia cronológica del acontecimiento (ya en el v. 1b el enemigo ha sido derrotado) ha llevado a algunos comentaristas a dejar de lado, cuando ello ocurre, los elementos que forman una verdadera secuencia. Los vv. 4 y 5 desarrollan el lanzamiento al mar del ejército del Faraón, que se introdujo por vez primera en 1b. Después, en los vv. 6 y 7, el himno pasa de presentar el acontecimiento histórico a alabar claramente a Dios mediante términos más generales. En el v. 8 el autor vuelve a hablar de la victoria del mar y describe el efecto del soplo de Yahwé sobre las aguas. «Las aguas se amontonaron; las olas se cuajaron». El v. 9 presenta por vez primera al enemigo, que intenta perseguir a Israel. En el v. 10 Yahwé manda de nuevo su soplo y ahoga al enemigo. Los comentaristas han señalado frecuentemente que el poema presenta los hechos con unas imágenes totalmente distintas de las de la prosa, pero no hay datos que lo prueben. Lejos de introducir en el poema la secuencia de la prosa, el poema tiene su propia secuencia, que es muy paralela a la de la prosa. Naturalmente, como hemos visto, la secuencia no es una de las principales preocupaciones del poeta. En el v. 11 deja nuevamente de lado el acontecimiento histórico y desarrolla el poder de Yahwé. Sin embargo, la tradición poética del acontecimiento no parece ser muy distinta. Teniendo en cuenta su ambiente poético, no debería ni ser alisada ni racionalizada.

15,13-18. La segunda parte del himno comienza en el v. 13. Este versículo no sólo presenta un claro cambio de contenido (el himno no vuelve a hacer referencia al mar), sino que ofrece una interpretación de los acontecimientos precedentes, por medio de un vocabulario escogido. La primera parte del himno describe la victoria de Yahwé. El v. 13 interpreta este acontecimiento en relación con Israel. Israel fue redimido por medio de dicho acontecimiento para convertirse en el pueblo de Dios. Algunos comentaristas antiguos sugirieron que esta sección es un añadido posterior a un poema que trataba del rescate en el mar. Sin embargo, no hay pruebas que sostengan esta teoría. Al contrario, siempre que se cuenta la tradición israelita de la salvación en el mar, se incluye la posterior conducción a la tierra del pueblo redimido (cf. Is 63,11ss; Sal 77,15ss).

El movimiento del poema desde la liberación en el mar hasta la tierra interpreta el significado de la intervención salvífica de Yahwé. No sólo redime a un pueblo para sí, sino que lo conduce a la tierra. Mientras que la primera parte del himno se refiere a la victoria de Yahwé en el mar, el núcleo de la segunda está en el santuario de Yahwé. Guía a su pueblo a su «santa morada» (v. 13). Paraliza a las naciones cuando su pueblo atraviesa la tierra (vv. 14ss). Yahwé los lleva, los establece en su montaña, desde donde gobierna su reino (v. 18). El poema concluye presentando a Yahwé como rey, algo muy frecuente en los salmos. Ahora gobierna Yahwé; su pueblo lo alaba. Con otras palabras, el poema no termina definiendo el papel de Israel en la tierra, sino reflejando la función de Israel como comunidad que alaba. Los versículos conclusivos ofrecen el ámbito cultual que configuró todo el poema.

Se ha notado cierto paralelismo entre algunos motivos de ambas partes del poema. El peligro que suponen los egipcios en los vv. 1b-12 es paralelo a la amenaza del enemigo en los vv. 13-15. En ambos casos, Yahwé deja al enemigo sin fuerzas. La Vulgata subraya el paralelismo entre el «amontonarse» de las aguas (v. 8, *congregatae*) y el «flaquear» de los cananeos (v. 15, *obriguerent*). Además, en ambas partes aparecen expresiones paralelas: «como piedras» (v. 5), «quedaron petrificados» (v. 16). Finalmente, hay una especie de estribillo en los vv. 6 y 11. Sin embargo, los elementos paralelos son de índole tan diversa que hacen poco convincente la teoría de que la última sección es fruto de una imitación consciente (N. Lohfink, «El cántico triunfal», 136ss).

El himno, que relata la historia salvífica desde el éxodo, a través de la conquista, hasta el establecimiento en Sión, se asemeja a muchos otros himnos en que omite cualquier referencia al Sinaí. Sigue siendo muy debatido el significado de esta omisión (para la bibliografía, cf. c. 19). Ex 15 se diferencia también de muchos salmos, pues no alude a la posterior desobediencia de Israel (cf. Sal 78; 95; 105). Al contrario, el tono del poema es más cercano al de Josué, ya que celebra la continua solidaridad de Yahwé y su pueblo, que conduce a la victoria (Jos 1,9; 2,9, etc.). Las naciones se asustan ante el liderazgo de Dios. Sólo más tarde se volverá Israel deso-

bediente y buscará su propio camino hasta convertirse en «refrán de los paganos» y «burla de las naciones» (Sal 44,15 16) Igualmente, sólo más tarde sintieron necesidad los profetas de reinterpretar escatológicamente el significado del reinado de Dios, que Israel celebró antes en su culto

Notas

15,2 «Él es mi Dios» Cf Eissfeldt, «"Mein Gott" im Alten Testament», *ZAW* 61, 1945/8, pp 3-16

15,2 «El Dios de mi padre» Cf Ex 3,6

15,3 Sobre Yahwé como guerrero, cf H Frederiksson, *Jahwe als Krieger*, Lund 1945, G von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Zúrich 1951, Frank M Cross, «The Divine Warrior in Israel's Early Cult», *Biblical Motifs*, ed A Altmann, Cambridge 1966, pp 11-30, P D Miller, Jr, *Holy War and Cosmic War in Early Israel* (tesis Harvard), 1963

15,4 O Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Agypten, Ugarit, und Israel*[2], Berlin 1962, ofrece una amplia bibliografía del papel del mar

15,10 «aguas poderosas» Cf H May, «Some Cosmic Connotations of *Mayim Rabbîm*, "Many Waters"», *JBL* 74, 1955, pp 9ss

15,11 Para el estudio de estas expresiones, cf C J Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, Leiden 1966

15,17 Cf F Dreyfus, «Le theme de l'heritage dans l'AncienTestament», *Rev Science Phil et Theol* 42, 1958, pp 3-49

15,18 Sobre el tema de Yahwe rey, cf la abundante bibliografía citada por S Szikszai, *IDB* III, p 17, K. H Bernhardt, *BHH* II, col 981

INTRODUCCIÓN A LAS TRADICIONES SOBRE LA PEREGRINACIÓN POR EL DESIERTO

R. Bach, *Die Erwahlung Israels in der Wuste* (tesis Bonn), 1951, **C. Barth**, «Zur Bedeutung der Wustentradition», *Suppl. VT* 15, 1966, pp 14ss, **H. J. Boecker**, *Rede formen des Rechtslebens im Alten Testament*, WMANT 14, 1964, **K. Budde**, «Das nomadische Ideal im Alten Testament», *Preussische Jahrbuchen* 85, 1896, pp 57-79, **H. Cazelles**, *VT* 21, 1971, pp 506-14 (recension del libro de Fritz), **G. W. Coats**, *Rebe llion in the Wilderness*, Nashville 1968, «An exposition for the wilderness traditions», *VT* 22, 1972, pp 288-95, **S. de Vries**, «The Origin of the Murmuring Tradition», *JBL* 87, 1968, pp 51ss, **J. W. Flight**, «The Nomadic Idea and Ideal in the Old Testament», *JBL* 42, 1923, pp 158-226, **V. Fritz**, *Israel in der Wuste*, Marburg 1970, **J. Gray**, «The Desert Sojourn of the Hebrews in the Sinai-Horeb Tradition», *VT* 4, 1954, pp 148ss, **M. Noth**, *Uberlierungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, pp 62ss, 127ss = *History of Pentateuchal Traditions*, 1971, pp 58ss, 122ss, **P. Riemann**, *Desert and Return to Desert in Pre-Exilic Prophets* (tesis Harvard), 1964, **F. Schnutenhaus**, *Die Ents tehung der Mosetnaditionen* (tesis Heidelberg), 1958, **S. Talmon**, «The "Desert Motif" in the Bible and in Qumran Literature», *Biblical Motifs*, ed A Altmann, Cambridge 1966, pp 31-63, **A. C. Tunyogi**, «The Rebellions of Israel», *JBL* 81, 1962, pp 385-90, **F. V. Winnett**, *The Mosaic Tradition*, 1949, pp 121ss

El término «peregrinación por el desierto» trata de incluir toda la gran variedad de material del Antiguo Testamento que va desde la salida de Egipto hasta la entrada en la tierra prometida Este material no tiene la unidad material ni formal de las tradiciones del éxodo y la conquista Hay, además, un gran debate respecto al lugar en que comienza el ciclo del desierto (cf sección IX, arriba, y G W Coats, *VT* 17, 1967, pp 253ss) Las tradiciones del desierto están agrupadas en dos grandes bloques, uno de ellos precede al Sinaí (Ex 15-18), el otro lo sigue (Nm 10ss) La presencia de claros duplicados (cf Meribá, Ex 17 // Nm 20, maná, Ex 16 // Nm 11) indica que la organización actual de la tradición refleja una compleja historia de desarrollo literario y de tradiciones El hecho de que la tradición del Sinaí esté incrustada entre relatos paralelos del paso del desierto hizo que tanto los estudiosos de las fuentes (p ej , Wellhausen) como los de las formas (p ej , von Rad) consideraran que la posición actual de la tradición del Sinaí es una prueba de que fue interpolada más tarde en la «historia de la salvación» El contenido de las tradiciones de la peregrinación por el desierto es variado Incluye relatos sobre cómo Dios mantuvo a Israel en medio de la escasez de comida y agua, así sobre cómo superó los peligros de ataques de serpientes, de enemigos y de rebeliones internas Sin embargo, hay una tendencia progresiva en el Antiguo Testamento a unificar el material dentro de un marco conceptual mayor y verlo como un periodo claramente diferenciado dentro de la historia de la nación (Sal 78 y 106)

El punto de partida de gran parte de la discusión moderna sobre las tradiciones del desierto es el análisis que hace M Noth en su conocida *Uberlieferungsgeschichte des Pentateuch* Noth considera el paso del desierto

como uno de los cinco temas principales del Pentateuco. Sin embargo, comparado con los otros, lo considera uno de los menores. Presupone el éxodo de Egipto y la entrada en la tierra. En los breves sumarios de las tradiciones que tanto destacó von Rad, el tema de la travesía del desierto o se ignora por completo (Dt 6 y 26) o se menciona con brevedad (Jos 24). Sin embargo, el tema une los otros dos y aparece por derecho propio de manera ocasional (Dt 29,4). En realidad, Noth tiene muy poco que decir sobre este tema, y mucho de lo que dice se dirige contra lo que considera especulación excesiva de Gressmann y otros. Reconoce que no está claro en qué momento de la formación del Pentateuco se incorporaron las tradiciones del paso del desierto. Acepta que los relatos tuvieron origen entre las tribus del sur, y en círculos cercanos a los que conservaron los relatos de Abrahán e Isaac en el Négueb. Además, no encuentra ninguna prueba de que estuviesen ambientados en el culto ni tampoco de que la tradición estuviese centrada en Cades. Noth tiene algo más que decir en la sección que trata sobre la elaboración del tema. Atribuye gran parte del contenido de los relatos a sagas locales, a menudo de carácter etiológico, que se utilizaron para completar la tradición. Dada la complejidad de este proceso, será necesario examinar individualmente, en el lugar adecuado, las teorías de Noth sobre cada una de estas historias (cf. abajo). En suma, el tratamiento de Noth tiende a estar dominado por su hipótesis más amplia sobre la formación del Pentateuco y no se basa en datos concretos de esta tradición, que ofrecen muy pocas pistas.

Quizá el principal problema histórico-tradicional de la tradición del desierto esté relacionado con el papel del motivo de la murmuración; aunque falta por completo en algunos de los relatos (Ex 17,8ss; 18,1ss), se convierte progresivamente en el punto de referencia para interpretar estos relatos (Dt 9,22ss; Sal 78). El problema surge de la aparente divergencia que presenta el Antiguo Testamento a la hora de comprender el periodo del desierto (cf. von Rad, *Teología del AT* I, pp. 352ss). Por un lado, tanto en el Pentateuco como en otros lugares se condenó el periodo del desierto como prueba de la temprana desobediencia de Israel y su continua oposición a Dios. Por otro lado, hay referencias en el Pentateuco (Ex 16), y menciones explícitas en los profetas (Os 2,16; Jr 2,2), que ofrecen una interpretación aparentemente positiva del periodo. De hecho, se lo presenta como un «viaje de novios» antes de la corrupción de la idolatría, causada por la contaminación con los cananeos. A la luz de este problema, se han realizado diversos intentos para explicar el origen del motivo de la murmuración.

Una vez más es Noth quien ofrece el punto de partida de la discusión más reciente. Afirma que el motivo de la murmuración a menudo se relaciona vagamente con el propio relato, tal y como ocurre en las narraciones del agua (p. 136). Sin embargo, en Nm 11,4ss se conecta estrechamente el tema de la murmuración con la etiología popular de Quibrot Hatavá, que significa «tumbas de avidez». Esta tradición de la tumba originó el relato del envío de las codornices en respuesta a la murmuración

del pueblo, y se extendió posteriormente a otros relatos de la tradición del desierto. En general, esta explicación no ha provocado gran entusiasmo y Schnutenhaus, Coats, De Vries y Fritz han criticado su enorme debilidad. Por ejemplo, Coats defiende que no hay una conexión primaria entre la tradición de la murmuración y la etiología, y esto hace muy improbable que esta etiología del nombre fuera el origen de todo el ciclo de la murmuración.

Posteriormente, Coats ha defendido la tesis de que el motivo de la murmuración surgió dentro del culto de Jerusalén, durante el primer periodo de la monarquía dividida, y sirvió de polémica contra las exigencias del Reino Norte. Coats encuentra la prueba principal de este tono projudío en el Sal 78, y sugiere que dicha postura se retrotrajo al periodo del desierto. En mi opinión, a pesar de que el Sal 78 utiliza el motivo de la murmuración en referencia a las pretensiones de Jerusalén, no se sigue que este conflicto interno entre las tribus fuera el origen de la tradición. El motivo se utilizó constantemente para explicar distintos acontecimientos de la historia de Israel. El Salmo 106 lo relaciona con el exilio. Por lo tanto, es mucho más probable considerar el conflicto de la división del reino como una aplicación tardía antes que considerarlo como el origen de la tradición. En segundo lugar, hay muchos indicios de que la tradición es bastante más antigua de lo que sugiere la explicación de Coats. En mi opinión, se pueden formular las mismas objeciones contra la teoría de Fritz (*o. c.*) de que el motivo es un intento de mantener la independencia del estado de David recientemente lograda.

Por último, Simon De Vries ha afirmado recientemente que la tradición de la murmuración surgió de la necesidad de conciliar la tradición de la conquista por el sur con la tradición de un ataque desde el este. La tradición de la murmuración proporcionó el periodo de tiempo necesario para hacer llegar a Israel del sur al este, así como para ofrecer una explicación de la derrota anterior de Israel, haciendo referencia a su pecado. Dicho con otras palabras, la tradición de la murmuración se debió «simplemente a un reflejo teológico que afrontó la necesidad de calibrar la tradición de la conquista por el sur con la entonces dominante tradición de la anfictionía central» (p. 58). También esta teoría me parece improbable. En mi opinión, la tradición de la murmuración existió mucho antes de que se utilizara en las tradiciones de los espías. Además, esta tesis no explica adecuadamente el contenido de la murmuración, especialmente el repetido énfasis en el éxodo.

Mi propia interpretación del origen de la tradición de la murmuración tiene su punto de partida en el lenguaje estereotipado de las quejas, advertido desde hace mucho. La estrecha semejanza de estas protestas en forma y contenido, y la falta de variedad en muchas situaciones diversas, apoya la tesis de que se utiliza gran parte de lenguaje tradicional. Basándose en el trabajo crítico-formal de Begrich y Boecker, Coats ha afirmado que la estructura formal de la murmuración está ambientada en la etapa

previa a un juicio en los tribunales. Sin embargo, me pregunto si esta teoría no ha exagerado el valor de los datos. Quejas como «si no nos hubiéramos marchado nunca de nuestro hogar» o «nos has sacado de Egipto para matarnos» son reacciones humanas universales en épocas adversas, compartidas por todas las culturas. Es lógico que estas mismas expresiones se usen en un juicio, pero esto no ofrece una razón adecuada para hablar de un género (*Gattung*). Pasajes como Jos 7,7s comparten la misma forma de la queja, sin estar relacionados con la tradición de la murmuración. Sin embargo, debemos explicar todavía todos los elementos que influyen en la configuración estereotipada del material.

Al discutir el origen de la tradición de la murmuración dentro del ciclo del desierto se ha prestado hasta ahora una atención insuficiente al amplio marco en el que se mueve el lenguaje de la murmuración. En la estructura de los relatos que contienen el tema de la murmuración pueden detectarse dos modelos distintos (agradezco a Paul Hanson su trabajo de seminario en el que presenta esta original interpretación, a partir de la cual he desarrollado mis propias líneas de investigación). El modelo I se encuentra en su forma más clara en Ex 15,22s; 17,1ss y Nm 20,1-13. De acuerdo con él, hay una necesidad inicial (15,22.23; 17,1; Nm 20,2) seguida de una queja (15,24; 17,2; Nm 20,3) y de una intercesión por parte de Moisés (15,25; 17,4; Nm 20,6), que tiene como resultado una milagrosa intervención de Dios que resuelve la dificultad (15,25; 17,6s; Nm 20,11). En contraste con esto, el modelo II aparece en su forma más clara en Nm 11,1-3; 17,6-15; 21,4-10. Según él, hay una queja inicial (11,1; 17,6; 21,5), seguida de la ira divina y del castigo (11,1; 17,10; 21,6), de una intercesión de Moisés (11,2; 17,45; 21,7) y, finalmente, del indulto del castigo (11,2; 17,50; 21,9).

Entre estos dos modelos hay algunas similitudes y diferencias llamativas. En ambos aparecen las mismas quejas estereotipadas; también en ambos, Moisés intercede por el pueblo. Sin embargo, el orden de dichos elementos es diferente en los dos modelos; además, el modelo II tiene los elementos adicionales de la ira y el castigo. Los dos modelos no dan la impresión de ser una creación literaria, sino de proceder de una situación particular en la tradición oral. No es fácil determinar la relación entre los dos modelos. En primer lugar, a pesar de tener el mismo lenguaje estereotipado, en los dos modelos funcionan de manera muy diferente las quejas. En el modelo I hay siempre una verdadera necesidad (de comida o de agua), que se especifica y que es la que provoca la queja. En cambio, en el modelo II se introduce la queja sin ningún motivo de auténtica necesidad que la justifique, y se caracteriza explícitamente por ser una murmuración ilegítima: «la gente que se había mezclado con el pueblo comenzó a sentir hambre» (Nm 11,4), o «el pueblo comenzó a impacientarse» y llamó al maná «este pan tan liviano» (21,4).

Es posible que el modelo I funcionara originalmente como un género con el que se contaban historias de la preservación milagrosa de Israel en

el desierto como parte de la recitación de la historia sagrada (*Heilsgeschichte*). La mayor parte de los relatos de este modelo narran el don maravilloso de comida y de agua, y reflejan de este modo el problema más acuciante de la supervivencia en el desierto. El modelo II tiene un énfasis diferente. Estos relatos centran su atención en la desobediencia de Israel en el desierto y en el consiguiente castigo y perdón definitivo al que conduce su falta de fe. Sin embargo, lo más importante es reconocer que ya en el estadio oral los dos modelos comenzaron a estar estrechamente unidos y a influirse mutuamente. En el modelo I la queja surgió originariamente de una verdadera necesidad, algo que ciertamente no ocurría en el modelo II. En poco tiempo se situaron en un mismo nivel las quejas de los dos modelos y el grupo de estereotipos utilizados en ambos casos. Ello indica que los dos modelos comenzaron a desempeñar la misma función. El uso posterior de la tradición en Dt 9; Sal 78 y 106 ofrece una buena idea de dicha función, que se mantuvo con algunas variantes a lo largo de la historia de Israel. Estos relatos se utilizaron con fines homiléticos y sirvieron como llamada de atención a la resistencia que se ponía al plan de Dios sobre la nación. Los ciclos del éxodo y la conquista proporcionaban numerosas pruebas de las grandes acciones liberadoras de Dios, pero la tradición de la murmuración ofrecía al predicador un ejemplo clásico para reprochar a Israel su incapacidad de responder obedientemente a la misericordia divina. Con esto no quiero decir que en el estadio oral hubiese ya una parénesis amplia, parecida a las elaboradas homilías del Deuteronomio. Más bien se incorporó la parénesis dentro de la propia narración. Al ampliar la reacción subjetiva del pueblo se hace patente la naturaleza injusta de la queja por el mero hecho de contar cómo se resolvió la necesidad.

Los indicios de que en fecha muy antigua se nivelaron los modelos I y II y de que ambos pasaron a ser relatos de la misma murmuración no debe interpretarse como si el modelo I hubiese pasado de un enfoque puramente positivo a otro negativo. Es mucho más probable que desde el comienzo el modelo I tuviera un elemento de queja negativa, que se expandió simplemente por medio del material fijo del modelo II. El énfasis tan parecido del modelo I propiciaba su unión al modelo II con una función parenética común. A este respecto, son buenas las críticas de C. Barth (*o. c.*) de que la actuación negativa de Israel en el desierto formaba parte de la tradición más antigua y no es la transformación posterior de una etapa antigua, totalmente positiva, de la tradición.

Cuando uno se dedica a trazar el desarrollo de la tradición de la murmuración en las fuentes literarias, la manera como se utiliza el material confirma nuestra teoría sobre la antigüedad de la tradición. La tradición está fuertemente representada en la fuente J. Dentro de esta antigua fuente hay suficientes signos de incoherencia como para afirmar que también E pudo contener esta tradición (cf. abajo); pero la fuente E aparece en una forma tan fragmentaria que impide sacar ninguna conclusión sólida. Los dos modelos que se han descrito anteriormente aparecen en la fuen-

te J (I = Ex 14,11ss; 15,22-27; 17,1-7; II = Nm 11,1-3; 21,4-10). Estos datos apuntan a un papel anterior en el estadio oral del desarrollo, como hemos sugerido. Es difícil determinar cuál era el orden original de los relatos; originariamente debió ser muy diferente del de la redacción actual. En la fuente J se ha adaptado de diversas maneras la tradición de la murmuración para hacerla encajar en un relato continuo. Por ejemplo, en Ex 14,11ss la murmuración del pueblo proporciona el recurso para contrastar la fe de Moisés (v. 13) y el cambio posterior del corazón del pueblo (v. 31).

En el desarrollo de la tradición tuvo considerable importancia la posterior redacción del material J. Se pueden detectar diversos indicios de cambio en la comprensión y el papel de la tradición. En primer lugar, en el relato del Éxodo la posición del incidente del becerro de fundición parece haber influenciado la organización del material J. No puede ser una casualidad que las narraciones situadas antes de la gran apostasía pertenezcan todas al modelo I, que subraya la ayuda de Dios para superar una verdadera necesidad (Ex 14,11ss; 15,23ss; 17,1ss). En cambio, los relatos que siguen al incidente del becerro de fundición pertenecen todos al modelo II (Nm 11,1ss; 21,4ss). De hecho, el relato J del episodio del maná, que, al igual que su paralelo en P (Ex 16,1ss), tuvo que formarse antiguamente según el modelo I, ha sido retocado para que incluya el elemento de queja injustificada y castigo divino, característicos del modelo II. Según el redactor de J, la rebelión y la desobediencia de Israel aumentaron y se intensificaron después del desastre del becerro.

Hay que advertir también otra tendencia en la redacción del material J. Tradiciones que surgieron en relación con la misión de Moisés quedaron unidas a la tradición de la murmuración. Hay datos para afirmar que en una fecha muy temprana se habría recopilado un ciclo de relatos sobre la misión de Moisés. Dichos relatos, tales como Ex 33 y 34, Nm 11 y 12, aparecen estrechamente relacionados con la misión de Moisés como mediador de la alianza y fueron añadidos a la tienda del encuentro (para una discusión completa véase el c. 19). Sin embargo, en el nivel antiguo de la tradición de la murmuración no existía ninguna conexión con la misión de Moisés. Ni siquiera la fuente J parece haber unido estos dos ciclos de relatos. No se encuentran restos de dicha combinación hasta que se llega a la redacción de Nm 11,4ss. El autor de dicho capítulo ha combinado el relato del maná con la tradición de la misión profética de Moisés. La murmuración del pueblo respecto a la comida desemboca ahora en la queja de Moisés de que él no puede cargar con todo el peso del liderazgo, y en la concesión del espíritu profético entre ellos. La redacción de Nm 16 es similar en cierto modo. Aquí, un relato originariamente independiente que ponía en discusión el liderazgo de Moisés ha quedado unido al ciclo de los relatos de murmuración. Naturalmente, no sorprende la combinación de los relatos de murmuración y de los que se refieren a la misión de Moisés. Ya en relatos como Nm 12 estaba presente el elemento de queja

contra Moisés (v. 2), incluso si el asunto tratado era muy distinto de la tradición estereotipada de la murmuración.

El uso deuteronómico de la tradición de la murmuración se caracteriza en primer lugar por la elaboración de la función parenética de estos relatos. El homileta encontró que estos relatos del desierto eran ejemplos ideales para animar al pueblo a la obediencia: «recordad y no olvidéis cómo provocasteis la ira de Yahwé vuestro Dios en el desierto». Además, el autor deuteronómico amplía el ámbito de la tradición de la murmuración. El incidente del becerro de fundición se convierte en el ejemplo clásico de la rebelión de Israel (Dt 9,6ss). A ello añade el autor una enumeración de las rebeliones desde Taberá hasta Cades Barnea; y termina con esta demoledora conclusión: «habéis sido rebeldes al Señor desde el día en que os conocí» (Dt 9,24). Es también destacable que el gran interés del deuteronomista por la posesión de la tierra le hace poner un énfasis poco habitual en el fracaso de Israel para poseer la tierra como ejemplo primordial de su rebelión; y le insta con urgencia para que no se repita (Dt 1,26ss). En Sal 78 se puede apreciar el uso parenético de la tradición de la murmuración que, por influjo de la escuela deuteronómica, se convierte en un principio histórico de desobediencia continua que abarca toda la historia de Israel hasta el establecimiento de la monarquía davídica.

Finalmente, la fuente sacerdotal ofrece el testimonio de una importante y frecuentemente dramática transformación de la tradición de la murmuración. Dentro de la tradición se han conservado los dos modelos orales (I = Ex 16; Nm 20; II = Nm 13 y 17). Se describen también en J muchas de las narraciones de la fuente P, especialmente el maná, el agua y las historias de espías; sin embargo, muchas cosas son únicas de P. La introducción de la teofanía en la tienda del encuentro, que aparece en todos los relatos excepto en el del bastón de Aarón (Nm 17,16ss), es la primera característica llamativa del material de P. En cada uno de los casos aparece la gloria de Yahwé, normalmente en la tienda del encuentro (Ex 16,10; Nm 14,10; 16,19; 17,7; 20,6). Se introduce esta característica como respuesta a la murmuración del pueblo. En el modelo I la aparición de la gloria ofrece a Moisés la posibilidad de hablar con Dios antes de afrontar la necesidad (Ex 16,11). Sin embargo, en la mayoría de los casos del modelo II siguen a continuación la ira y el castigo de Dios a los rebeldes.

El significado del uso de la teofanía en las narraciones de murmuración está muy relacionado con el segundo lugar en el que puede percibirse un cambio en la tradición. En los escritos sacerdotales las tradiciones de la misión de Moisés se han unido a la tradición de la murmuración. Mientras en la fuente J, más antigua, la combinación sólo tuvo lugar en la redacción tardía, en la fuente P las dos tradiciones están estrechamente unidas. En Nm 16,3 la rebelión de Coré se dirige contra la misión de Moisés y Aarón: «Toda la comunidad es sagrada... ¿por qué os ponéis encima de la asamblea del Señor?» En Nm 20,1ss la versión sacerdotal de la historia de Meribá explica por qué se le quitó a Moisés su misión antes de en-

trar en la tierra prometida. En Nm 17,16ss se justifica la misión de Aarón por la transformación de su bastón. De acuerdo con lo que sabemos sobre el interés sacerdotal respecto a la misión de Moisés y a la tienda del encuentro, no sorprende este desarrollo en la tradición de la murmuración. De hecho, las antiguas tradiciones de la tienda del encuentro, como la de Ex 34,29ss, se conservaron en los círculos sacerdotales

Por otra parte, algunos de los relatos de la fuente P sólo han sido incorporados secundariamente al ciclo de la tradición de la murmuración. Este hecho confirma la tendencia posterior, encontrada ya en el deuteronomista, a ampliar el ámbito de la tradición de la murmuración. En el incidente de Coré (Nm 16), el relato ha sido configurado mediante algunos de los rasgos estereotipados de la tradición de la murmuración. En concreto, la reunión contra Moisés, la queja, el juicio y la intercesión. Sin embargo, la estructura del relato básico es bastante distinta tanto del modelo I como del II. El elemento central es, más bien, el conflicto entre Coré y Moisés, que requiere una decisión divina. Originariamente, la narración se parece más en su forma a la de Elías en el Monte Carmelo (1 Re 18) que a los relatos de murmuración. El relato paralelo de Nm 16 es también, básicamente, un enfrentamiento; pero le faltan, en general, los elementos de la tradición de la murmuración. Además, parece bastante claro que P ha elaborado la tradición de la narración de los espías (Nm 14) dándole la forma de la tradición de la murmuración. La antigua forma del relato de J asigna originariamente a este material una función muy distinta.

El autor sacerdotal no se atiene al esquema que sitúa los relatos del modelo I en el periodo anterior al becerro de oro. Sin embargo, hay una clara tendencia a subrayar el elemento de rebelión en la queja de Israel. Tanto en el relato del maná como en el de Meribá se pone de relieve la desobediencia, incluso a pesar de que se conserva el modelo básico de la ayuda divina (Ex 16,20; Nm 20,10).

En Ez 20; Sal 106 y Neh 9 aparecen tres usos posteriores de la tradición de la murmuración (cf. el detallado estudio de Coats). Todos estos pasajes comparten la tendencia deuteronómica y sacerdotal a desarrollar los elementos de la rebelión y a hacer de la rebelión una categoría general mediante la cual se interpretan el exilio y otros desastres. Ciertamente, el uso de la tradición por parte de Ezequiel, que retrotrae la rebelión y la idolatría a la época de Egipto, antes del éxodo, es la aplicación más radical de la tradición; sin embargo, incluso aquí el mensaje del profeta desemboca en el anuncio del perdón y del nuevo éxodo.

Nos queda un último aspecto que considerar, con el que comenzamos a discutir la tradición de la murmuración. ¿Cómo se debe comprender la tradición positiva del desierto, que aparece de modo particular en pasajes como Dt 32,10ss; Os 2,16; 11,1ss; 13,4ss; Jr 2,1ss? La antigua explicación de un «ideal nómada» que influyó en los profetas (una presentación clásica de esta opinión puede verse en Budde, *o. c.*, y Flight, *o. c.*) no ha superado un examen más detallado (cf. Talmon, *o. c.*). Más recientemente, R.

Bach (*o. c.*) ha desarrollado la tesis de una «Fundtradition» especial; según ella, la elección de Israel tuvo lugar cuando Yahwé descubrió a Israel en el desierto como un niño abandonado. Aunque von Rad y otros se han inclinado a aceptar la validez de la teoría de Bach, cabe la duda de que los datos justifiquen una tradición tan particular. Me inclino a pensar que, igual que Ezequiel tuvo gran libertad para aumentar el lado negativo de la tradición de la murmuración, otros profetas (Oseas y Jeremías) aislaron los elementos positivos, que siempre estuvieron presentes, con un objetivo particular. En contraste con la corrupción nacional que se había desarrollado por contacto con la cultura del país, estos profetas hablaron de la vida no contaminada del desierto antes de la posesión de la tierra. En mi opinión, no hay datos suficientes para afirmar que existiera una tradición independiente de la elección con una interpretación exclusivamente positiva del desierto.

Los capítulos del Éxodo que siguen (15,22-17,7) se consideran normalmente un bloque a causa de su relación temática. Los relatos tratan sobre la provisión divina de agua, pan y carne. Sin embargo, hay una infinidad de problemas difíciles que hicieron que Bacon describiera esta sección como la que afronta «los problemas más difíciles que se presentan hasta ahora en el análisis» (p. 80). Esbozamos brevemente algunos de los problemas principales:

1. La historia de Mará contiene un juego de palabras de la palabra Masá, cuyo relato se cuenta en el c. 17. Sin embargo, en el c. 17 el milagro del agua se ubica en Masá-Meribá, lo que implicaría dos nombres para un mismo lugar. Esto desconcierta, ya que Dt 6,16 y 9,22 los consideran dos localidades diferentes. En Nm 20,1-13 hay otro relato de milagro de agua, y el lugar se llama también Meribá.

2. La cronología es también muy confusa. Leyendo el c. 17 tenemos la impresión de que se llega a Meribá antes que al Sinaí; sin embargo, en Nm 20 se asocia con un acontecimiento que sucede después. Además, 17,6 menciona al Horeb antes de que se llegue al Sinaí; en cambio, algunas características de la narración del maná parecen ubicar este relato después del Sinaí (16,34).

Dada la complejidad de estos problemas, la exégesis intentará tratar los relatos del paso del desierto tanto al nivel del desarrollo primitivo como al de la forma final de la narración.

XI. LAS AGUAS DE MARÁ (15,22-27)

C. Brekelmans, «Die sogenannten deuteronomistischen Elemente in Genesis bis Numeri: ein Beitrag zur Vorgeschichte der Deuteronomiums», *Suppl. VT* 15, 1966, pp. 90-6; **G. W. Coats**, *Rebellion in the Wilderness*, Nashville 1968, pp. 47ss; **O. Eissfeldt**, «Zwei verkannte militär-technische Termini», *VT* 5, 1955, pp. 235-8; **V. Fritz**, *Israel in der Wüste*, Marburgo 1970, pp. 37ss; **H. Gressmann**, *Mose und seine Zeit*, 1913, pp. 121ss; **H. Gunkel**, *Das Märchen im Alten Testament*, Tubinga 1921, pp. 96ss; **J. Hempel**, «Ich bin der Herr, dein Arzt: Ex.15, 26», *ThLZ* 82, 1957, cols. 809-26; **B. O. Long**, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament*, BZAW 108, 1968, pp. 6, 12; **E. Meyer**, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, La Haya 1906, reimpr. Darmstadt 1967, pp. 100ss; **L. Ruppert**, «Das Motif der Versuchung durch Gott in vordeuteronomischer Tradition», *VT* 22, 1972, pp. 55-63.

22Moisés hizo partir a Israel del Mar Rojo y los llevó hacia el desierto del
Sur; caminando tres días por el desierto sin encontrar agua, 23llegaron por fin
a Mará, pero no pudieron beber el agua porque era amarga (por eso se llama
Mara).
24El pueblo protestó contra Moisés, diciendo:
–¿Qué bebemos?
25El clamó al Señor, y el Señor le indicó una planta; Moisés la echó en el
agua, que se convirtió en agua dulce. Allí les dio leyes y mandatos y los puso a
prueba, 26diciéndoles:
–Si obedecéis al Señor, vuestro Dios, haciendo lo que él aprueba, escuchando sus mandatos y cumpliendo sus leyes, no os enviaré las enfermedades que he enviado a los egipcios, porque yo soy el Señor, que te cura.
27Llegaron a Elim, donde había doce manantiales y setenta palmeras, y
acamparon allí a la orilla del mar.

1. *Notas textuales y filológicas*

15,22 El estilo hebreo de la primera frase no es habitual: verbo en *hifil* con Israel como objeto.

15,24 La palabra *lûn* (murmurar) aparece aquí por primera vez, y, a excepción de Jos 9,18 y Sal 59,16, aparece solamente en la travesía del desierto en Éxodo y Números. La etimología del verbo es dudosa (sobre las diversas propuestas, cf. Coats, *o. c.*, pp. 22s). La palabra denota una queja enorme y estruendosa. El intento de Coats de considerar la palabra como una reacción rebelde abierta y hostil trata de incluir en la palabra el contenido del contexto más amplio.

15,25 *wayyôrēhû*, «El Señor le mostró». El TM entiende el verbo como *hifil* de *yrh*. El Pentateuco Samaritano lee *wayyar' ēhû* y LXX ἔδειξεν. La insistencia de Gressmann (*o. c.*, p. 122) en afirmar que la frase sólo puede significar «er lehrte ihn Holz» es demasiado rígida desde el punto de vista gramatical y condicionada por factores de historia de las religiones. Hay que mantener el TM, con el sentido de «indicar, mostrar», como indican los pasajes paralelos (Prov 6,13; Job 6,24).

«Una planta». Tanto NAB como Orlinsky (*Notes*, p. 171) defienden la traducción menos forzada «un trozo de madera»; sin embargo, esta opción oculta la pe-

queña ambigüedad existente en el texto hebreo. Por eso Hyatt (*Exodus*, p. 172) opina que se trata únicamente de un arbusto.

15,25b. Sobre el doble uso de *šām*, cf. Mandelkern, *VT Concordantiae Hebr. et Chald.*, 1937, p. 1189 (también para el número de veces que aparece). En la mayoría de los casos aparece inmediatamente antes un nombre de lugar que sirve de antecedente. Sobre el problema sintáctico del sujeto del verbo, cf. la discusión en el «análisis de fuentes». H. Orlinsky (*Notes*, p. 171) traduce *ḥōq ûmišpāṭ* como hendíadis: «una ordenanza fija». Esta opción parece poco aconsejable a la luz de los distintos matices de ambos términos legales. Cf. la literatura citada en el apartado «Notas».

Eissfeldt (*o. c.*) defiende que el verbo *nissāhû* es un término militar hasta ahora desconocido, que significa «ejercitar»; sin embargo, el contexto de la narración no justifica la teoría.

2. *Análisis de las fuentes y de la historia de las tradiciones*

Existen algunos difíciles problemas de crítica de fuentes que han creado muchas dificultades a los comentaristas. Aunque las fórmulas iniciales no son muy propias de P, Noth atribuye a P el itinerario de los vv. 22aα y 27. Es igualmente posible que la fuente primitiva contuviera elementos de itinerario. A pesar de que hay alguna tensión interna en el v. 23 causada por la etiología, los vv. 22b-25a proceden de una fuente primitiva, probablemente de J.

La mayoría de los comentaristas críticos recientes coinciden en asignar los vv. 25b-26 al deuteronomista. Fundamentan su postura en el lenguaje y en la pobre conexión sintáctica entre los vv. 25a y 25b. De hecho, no queda claro quién es el sujeto del v. 25b. Sin embargo, hay datos suficientes que apuntan en otra dirección; al menos, permiten pensárselo antes de aceptar el consenso. En primer lugar, tal y como notó E. Meyer, la conexión entre la «curación» de las aguas y «Yahwé, que te cura» (v. 26) parece muy antigua, y no sólo redaccional. En segundo lugar, es difícil explicar como simple añadido deuteronómico la forma del discurso del v. 26. El verbo «poner a prueba» del v. 25 debe tener a Dios por sujeto, no a Moisés. Sin embargo, el oráculo empieza dirigiéndose a Dios en tercera persona, como si Moisés fuera quien habla. Después cambia a primera persona. Con frecuencia hay una falta de consistencia en los discursos deuteronómicos respecto al uso de la tercera y la primera persona (cf. Dt 7,4; 11,13; 17,3; 28,20; 29,5), pero esa inconsistencia sigue un modelo exactamente contrario al de este pasaje. Moisés es el que habla, pero cae en la primera persona. Aquí es Dios quien habla y el oráculo comienza con la tercera persona. Por último, el tema de que Dios prueba a Israel aparece con mucha frecuencia en las fuentes primitivas del Éxodo (16,4; 20,20) y no es necesariamente deuteronomista.

Aunque no estoy de acuerdo con Rudolph (p. 32) en que la conexión de los vv. 25a y 25b es muy ligera, pienso que hay razones para afirmar que el autor deuteronómico desarrolló una *Vorlage* que estaba presente en el

relato J (lo mismo piensa Gressmann). Con otras palabras, la fuente J había interpretado ya la transformación de las aguas como una forma de prueba y la relacionó con Yahwé como sanador de Israel. El editor deuteronómico, añadiendo el v. 26, intentó explicitar más la naturaleza de las leyes con las que se puso a prueba a Israel.

Es igualmente difícil el problema de la historia de las tradiciones del pasaje. Diversas teorías basadas en la religión comparada han intentado jugar un papel tan decisivo como el de la investigación crítico-formal. Tanto E. Meyer como H. Gressmann consideraron el pasaje como una antigua leyenda (*Sage*), en la que Dios era un «Dios sanador». Menos convincentes todavía fueron los que intentaron encontrar en el relato original el culto a un árbol (W. R. Smith). M. Noth percibió un relato etiológico local en la base de la tradición, que antiguamente contaba cómo el agua amarga se había vuelto dulce. En un estadio posterior, se añadió a la etiología la figura de Moisés. G. Coats, por su parte, ha intentado mejorar la teoría de Noth y definir con más claridad cómo se amplió la etiología original y luego quedó unida a la tradición de la murmuración. En mi opinión, ni Noth ni Coats han analizado correctamente el papel de la etiología. La forma etiológica se limita a la imposición del nombre de Mará (cf. Long). Sin embargo, este elemento no es la primitiva tradición del relato, sino una expansión secundaria, muy parecida a una glosa. La primitiva tradición no es etiológica en su forma. Si lo hubiera sido, el nombre reflejaría el nuevo estado de la fuente después del milagro, no el antiguo.

No hay pruebas de que la tradición se base en una saga local original. Al contrario, el relato sigue el modelo I de la tradición de la murmuración (cf. arriba) y narra la ayuda de Dios en el momento en que hay necesidad urgente de agua. Sin embargo, es igualmente claro que se empleó un motivo (¡no una tradición!) común del mundo del Medio Oriente Antiguo (cf. 2 Re 2,19ss). Yahwé no realizó un milagro por medio de su palabra, sino que enseñó a Moisés a usar una planta especial con la que llevar a cabo la transformación. Naturalmente, basándose en el contenido, algunos comentaristas han proyectado una etiología local; pero esta teoría carece de base en la forma del relato.

Hay todavía un problema que ha tenido su importancia en la historia de la exégesis. La etiología del nombre de Masá en Ex 17 (v. 1) es ciertamente una interpolación secundaria en el relato actual de Meribá. Sin embargo, el nombre de Masá está en relación con el verbo «poner a prueba» (*nsh*), que aparece en el v. 25b del relato de Mará. Por tanto, se ha defendido que la tradición de Masá ha sido fusionada de un modo u otro con la tradición de Mará. Tanto Wellhausen como Bäntsch consideraron muy importante el que hubiera aquí un fósil de una tradición más antigua sobre el don de la ley, anterior a la del Sinaí (cf. Dt 33,8ss). Esta hipótesis no se puede descartar sin más, pero no hay suficientes datos para darla por cierta. En mi opinión, la conexión entre el verbo del v. 25 y Masá en 17,1 es probablemente accidental. Ciertamente, el tema de la

prueba es diferente en ambos pasajes. Es válida la llamada de atención de Rudolph (p. 32) contra la tendencia a ver sutiles conexiones entre todas estas tradiciones.

3. Contexto del Antiguo Testamento

La partida de los israelitas después de la salvación victoriosa en el mar se describe con poquísimas palabras. La narración se centra inmediatamente en la nueva crisis que surge, y no hay ninguna indicación de que el narrador se percate de que está introduciendo un nuevo tipo de material. Una referencia breve de itinerario conecta el Mar de las Cañas con el desierto de Sur. Después de tres días sin agua se comprende el enfado por encontrar agua no potable en Mará. El descontento del pueblo –no se trata, ciertamente, de una rebelión– se dirige contra Moisés. Es ésta la primera vez en que el autor introduce el tema de la reacción del pueblo con el término «murmurar», que se convertirá en la reacción estereotipada a lo largo de la marcha por el desierto. Se narra toda la acción de la manera más breve posible. Moisés grita a Dios. Dios le muestra una planta. Tira la planta al agua, y el agua amarga se convierte en dulce.

El relato recuerda algunos rasgos de la tradición de las plagas, donde se realiza un milagro usando de forma peculiar un bastón normal (4,2) o cambiando una sustancia común en algo no común (9,8). Los comentaristas antiguos (Clericus, Rosenmüller) se preguntaron si la sorprendente transformación del agua había sucedido gracias a la intervención directa de Dios, o gracias a una planta que, una vez conocidas sus propiedades, funcionaba de modo natural. Pero este tema era fruto del conflicto del siglo XVII entre el mundo natural y el sobrenatural. En el relato bíblico, el hecho de que Dios proporcionara agua en un momento de gran necesidad era un signo evidente de su capacidad para ayudar a su pueblo. Sin embargo, la tradición es también clara al afirmar que la ayuda se proporcionó a Moisés en forma de una revelación divina sobre las propiedades especiales de una planta. El autor del Éxodo no encuentra ninguna tensión en este modo de afrontar la necesidad ni muestra ninguna propensión a tratar el problema moderno, de orientación científica. Sólo en un periodo muy posterior intentó un sabio hebreo resolver la cuestión, y sugirió que Dios «endulzó el agua con una rama mostrando así a todos su poder... Dios concedió al hombre inteligencia para que se gloríe con la eficacia divina» (Eclo 38,5s).

El interés de la narración bíblica está más bien en interpretar el significado de este acontecimiento para la fe de Israel. Los estudiosos del Antiguo Testamento no están de acuerdo en si la interpretación de los vv. 25b-26 es de la misma época que la primera parte del relato o si procede de una edición posterior (cf. la discusión en la sección 2). De hecho, independientemente de cómo se enfoque la cuestión crítica, la secuencia de estos versículos sigue siendo muy difícil de entender.

La primera dificultad es que el v. 25b presenta un tema que aparentemente no tiene conexión con la narración anterior del agua, a excepción de que ocurren en el mismo lugar. La doble repetición del «allí» se refiere ciertamente a Mará. Pero el redactor no explica qué quiere decir cuando habla de «leyes y mandatos». La naturaleza de la prueba se clarifica un poco en el versículo que sigue (26), pero tampoco parece estar en relación con nada de la narración anterior. Nos inclinaríamos entonces a afirmar que los vv. 25b-26 formaron una unidad independiente sin relación alguna con el incidente del agua si no fuera por la referencia a Yahwé como sanador. Parecería entonces que el redactor del pasaje observó una conexión entre la transformación del agua y este título.

El escritor bíblico parece estar comparando lo que ocurrió con el agua en Mará y la prueba del pueblo, aunque esto nunca se dice claramente. La conexión sólo se explicita en el versículo final. Yahwé curó el agua, pero ahora ofrece una promesa mucho mayor. Se ha revelado a sí mismo (yo soy Yahwé) como «el que te cura» todas las enfermedades de Egipto. Sin embargo, la promesa está condicionada a la obediencia de Israel a la voluntad de Dios, expresada en las leyes y las mandatos. ¿Cuál es, pues, el elemento de comparación que proporciona la primera parte del pasaje? Probablemente, Israel ha sido probado y que ha respondido mediante la falta de fe. El motivo de la murmuración es la prueba de que no ha superado la prueba. El autor no desarrolla su argumento, pero utiliza el relato como un trasfondo parenético para su nueva invitación a la obediencia y a la promesa de curación.

Notas

15,22 Sobre el problema del Mar de las Cañas, cf. 13,18.

El desierto de Sur es el lugar que está en la frontera este de Egipto; se menciona en otros sitios del Antiguo Testamento (Gn 16,7; 20,1; 25,18; 1 Sm 15,7; 27,8). En el itinerario de Nm 33,8 se llama al desierto Etán. Se ha relacionado frecuentemente el nombre con el hebreo *šûr*, que significa «muro»; sin embargo, esta derivación no es nada segura. En *HDB* IV, pp. 510, se discuten las teorías antiguas. Sobre estudios más recientes, cf. *IDB* IV, p. 343 y Fritz, *o. c.*. pp. 37ss.

«tres días». Cf. J. B. Bauer, «Drei Tage», *Biblica* 39, 1958, pp. 354-8.

15,23 Mará. A pesar de que muchos viajeros se han esforzado en proponer el lugar adecuado, su ubicación es incierta. Cf. las teorías de Burckhardt y Palmer estudiadas por Driver, p. 142.

Sobre la fórmula etiológica, cf. J. Fichtner, *VT* 6, 1956, pp. 372-96; B. O. Long, *o. c.*, pp. 6ss.

15,25 Sobre la terminología legal, cf. R. Hentschke, *Satzung und Setzender*, Stuttgart 1963, p. 29; G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtzätze*, WMANT 39, 1971, pp. 180ss.

15,26 Sobre las enfermedades de Egipto, cf. Dt 7,15; 28,21ss y el artículo de Hempel, *o. c.*

XII. MANÁ Y LAS CODORNICES (16,1-36)

F. S. Bodenheimer, «The Manna of Sinai», *BA* 10, 1947, pp. 1-6; **G. Coats**, *Rebellion in the Wilderness*, Nashville 1968, pp. 83ss; **J. Coppens**, «Les Traditions relatives à la manne dans Exode xvi», *Estudios Eclesiásticos* 34, 1960, pp. 473-89; **V. Fritz**, *Israel in der Wüste*, Marburgo 1970, pp. 42ss, 70ss; **E. Galbiati**, *La Struttura letteraria dell' Esodo*, 1956, pp. 164-75; **P. Haupt**, «Manna, Nectar and Ambrosia», *American Journal of Philology* 43, 1922, pp. 247ss; **A. Heising**, «Exegese und Theologie der Alt- und Neutestamentlichen Speisewunder», *Zeitschrift für Katholische Theologie* 86, 1964, pp. 80-96; **W. Herrmann**, «Götterspeise und Göttertrank in Ugarit und Israel», *ZAW* 72, 1960, pp. 205-16; **A. Kaiser**, «Neue naturwissenschaftliche Forschungen auf der Sinaihalbinsel», *ZDPV* 53, 1930, pp. 63-75; **A. Kuenen**, «Manna und Wachteln», *Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft*, Friburgo 1894, pp. 276ss; **B. J. Malina**, *The Palestinian Manna Tradition*, Leiden 1968; **G. von Rad**, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, Stuttgart 1938, pp. 54ss; **K. Wernicke**, «Ambrosia», en F. Pauly, G. Wissowa (eds.), *Real-Encyclopädie den classischen Altertumswissenschaft* I, Stuttgart 1894, pp. 1809-11; **E. M. Yamauchi**, «The "Daily Bread" Motif in Antiquity», *Westminster Theol. Journal* 28, 1966, pp. 145ss.

16 [1]Toda la comunidad de Israel partió de Elim y llegó al desierto de Sin, entre Elim y Sinaí, el día quince del segundo mes después de salir de Egipto. [2]La comunidad de los israelitas protestó contra Moisés y Aarón en el desierto, [3]diciendo:

–¡Ojalá hubiéramos muerto a manos del Señor en Egipto, cuando nos sentábamos junto a la olla de carne y comíamos pan hasta hartarnos! Nos habéis sacado a este desierto para matar de hambre a toda esta comunidad.

[4]El Señor dijo a Moisés:

–Yo os haré llover pan del cielo: que el pueblo salga a recoger la ración de cada día; lo pondré a prueba, a ver si guarda mi ley o no. [5]El día sexto prepararán lo que hayan recogido, y será el doble de lo que recogen a diario.

[6]Moisés y Aarón dijeron a los israelitas:

–Esta tarde sabréis que es el Señor quien os ha sacado de Egipto, y mañana veréis la gloria del Señor. [7]Ha oído vuestras protestas contra el Señor; pues ¿qué somos nosotros para que protestéis contra nosotros? [8]Esta tarde os dará de comer carne y mañana os saciará de pan; el Señor os ha oído protestar contra él; ¿nosotros qué somos? No habéis protestado contra nosotros, sino contra el Señor.

[9]Moisés dijo a Aarón:

–Di a la asamblea de los israelitas: Acercaos al Señor, que ha escuchado vuestras protestas.

[10]Mientras Aarón hablaba a la asamblea, ellos se volvieron hacia el desierto y vieron la gloria del Señor, que aparecía en una nube.

[11]El Señor dijo a Moisés:

[12]–He oído las protestas de los israelitas. Diles: Hacia el crepúsculo comeréis carne, por la mañana os saciaréis de pan, para que sepáis que yo soy el Señor, vuestro Dios.

[13]Por la tarde, una bandada de codornices cubrió todo el campamento; por la mañana había una capa de rocío alrededor del campamento. [14]Cuando se evaporó la capa de rocío, apareció en la superficie del desierto un polvo fino parecido a la escarcha. [15]Al verlo, los israelitas preguntaron:

–¿Qué es esto?
Pues no sabían lo que era.
16Moisés les dijo:
–Es el pan que el Señor os da para comer. Éstas son las órdenes del Señor: que cada uno recoja lo que pueda comer, dos litros por cabeza para todas las personas que vivan en cada tienda.
17Así lo hicieron los israelitas: unos recogieron más, otros menos. 18Y al me-
dirlo en el celemín, no sobraba al que había recogido más, ni faltaba al que había recogido menos: había recogido cada uno lo que podía comer.
19Moisés les dijo:
–Que nadie guarde para mañana.
20Pero no le hicieron caso, sino que algunos guardaron para el día siguiente, y salieron gusanos que lo pudrieron. Y Moisés se enfadó con ellos.
21Lo recogían cada mañana, cada uno lo que iba a comer, porque el calor
del sol lo derretía. 22El día sexto recogían el doble, cuatro litros cada uno. Los
jefes de la comunidad informaron a Moisés 23y él les contestó:
–Es lo que había dicho el Señor: mañana es sábado, descanso dedicado al Señor; coced lo que tengáis que cocer y guisad lo que tengáis que guisar, y lo que sobre, apartadlo y guardadlo para mañana.
24Ellos lo apartaron para el día siguiente, como había mandado Moisés, y no le salieron gusanos ni se pudrió.
25Moisés les dijo:
–Comedlo hoy, porque hoy es descanso dedicado al Señor, y no lo encon-
traréis en el campo; 26recogedlo los seis días, pues el séptimo es descanso y no
lo habrá.
27El día séptimo salieron algunos a recoger y no encontraron.
28El Señor dijo a Moisés:
–¿Hasta cuándo os negaréis a cumplir mis mandatos y preceptos? 29El Señor
es quien os da el descanso; por eso el día sexto os da el pan de dos días. Que cada uno se quede en su puesto sin salir de su tienda el día séptimo.
30El pueblo descansó el día séptimo.
31Los israelitas llamaron a aquella sustancia «maná»: era blanca, como semillas de coriandro, y sabía a galletas de miel.
32Dijo Moisés:
–Éstas son las órdenes del Señor: Conserva dos litros de ello para que las generaciones futuras puedan ver el pan que os di a comer en el desierto cuando os saqué de Egipto.
33Moisés ordenó a Aarón:
–Toma una jarra, mete en ella dos litros de maná y colócalo ante el Señor; que se conserve para las generaciones futuras.
34Aarón, según el mandato del Señor a Moisés, lo colocó ante el testimonio para que se conservase.
35Los israelitas comieron maná durante cuarenta años, hasta que llegaron a tierra habitada. Comieron maná hasta atravesar la frontera de Canaán.

1. *Notas filológicas y textuales*

16,2 «murmuraron». El *ketib* vocaliza el verbo como *hifil*; el *qeré*, como *nifal*. En otros lugares se invierte la lectura del *ketib* y *qeré* (Ex 16,7 y Nm 14,36). Se desconoce por qué ocurre esto.

16,4 *leḥem,* «pan». A pesar de que el término hebreo para pan puede tener una connotación más amplia (comida; cf. Jue 13,16; 1 Sm 14,24; Sal 136,25), es preferible en este caso el significado más restringido de pan (*contra* Ibn Ezra, Kalisch, Cassuto, etc.). Sobre este asunto, cf. la exégesis.

16,5 *hēkînû.* Wellhausen sugirió enmendar el verbo y leer *kûl,* lo que ofrece un sentido algo mejor: «pesar». De manera tácita, NJPS corrige tácitamente con su traducción «apportion», a pesar del supuesto apoyo que ofrecen los paralelos a esta extensión semántica mayor (Orlinsky, *Notes,* p. 71).

El hebreo excluye la teoría de Gressmann (p. 128) de que el maná, repentinamente, «se convirtió» en el doble de cantidad; para ello sería necesaria la preposición *l*.

16,6 No hay gran diferencia de significado entre los dos modos de decir «por la tarde» en los vv. 6 y 8. Sobre el uso de *waw* después de una expresión temporal, cf. *G-K* § 112 00.

16,7-8 Parece que el texto de estos dos versículos ha sufrido una dittografía. Además, el v. 8 ofrece una frase incompleta con un curioso doble uso del infinitivo constructo. Sin embargo, las versiones siguen al TM y no ofrecen ninguna ayuda. La mayoría de los comentaristas tratan de eliminar el v. 8 bien por ser una combinación textual bien por ser una glosa literaria. Los datos no son concluyentes.

16,14 El término *mᵉḥuspās,* un *hapax,* es dudoso. La antigua interpretación de «algo redondo» es una conjetura. Se lo relaciona frecuentemente con una palabra árabe cercana que significa «escamoso» (cf. *G-K* § 55k). No hay razón para sospechar que el texto está corrupto. LXX no presenta una traducción, pues sustituye la frase «como semilla blanca de coriandro».

16,15 G. Vermes, «He is the Bread» (cf. bibliografía p. 286) pretende que el Targum Neófiti lee: «Él (Moisés) es el pan que el Señor os ha dado...» Estoy de acuerdo con Meeks (*JBL* 91, 1972, p. 59) en que no es así; se trata de un error del escriba.

mān hû'. La etimología del interrogativo *mān* ha sido largamente discutida, ya que en hebreo es una forma desconocida. Se han rechazado con acierto los primitivos intentos de relacionarla con el árabe o incluso con el egipcio. *Mān* significa «quién» en árabe y en arameo, y no «qué». Tampoco convence el intento reciente de relacionarlo con el ugarítico, como una forma antigua cananea (Fensham, *Exodus,* p. 96). El término ofrece una etimología popular, en relación sonora con el término que se está explicando. A pesar de que, desde el punto de vista sintáctico, se puede entender la frase en indicativo («es maná»), el contexto no favorece esta interpretación (*contra* Rashi, Ibn Ezra). Malina (*o. c.,* p. 56) no está seguro de si el Targum Ónqelos presenta o no la lectura en indicativo.

16,16 «una ración por cabeza», cf. Ex 12,4.

16,20 No tiene fundamento filológico la conjetura de W. S. McCullough (*IDB* IV, p. 878) de que los gusanos son en realidad «hormigas».

16,22 Sobre el uso de la paronomasia en hebreo, cf. T. Vriezen, *Festschrift für A. Bertholet,* Tubinga 1950, pp. 498-512.

16,30 Hay división de opiniones entre los comentaristas: unos opinan que el verbo debería traducirse por «descansaron» y otros que es un denominativo («guardaron el descanso sabático»). Este último uso es más claro en Lv 23,32.

16,31 LXX y diversos manuscritos hebreos leen «hijos de Israel» y no la expresión poco habitual «casa de Israel». Con todo, debe preferirse el TM.

16,33 *ṣinṣenet.* La palabra es un *hapax.* LXX la traduce por recipiente; sin embargo, la raíz *ṣnn* está emparentada con el arameo *niṣṣā'* = cesta.

2. *Análisis de las fuentes y de la historia de las tradiciones*

A) Crítica de fuentes

A pesar de los indicios típicos que reflejan la presencia de diversas fuentes en el c. 16, nunca se ha llevado a cabo una división exacta de manera satisfactoria. A lo sumo, podemos decir que se han trazado las grandes líneas de la división. Los problemas literarios del capítulo son éstos: a) hay numerosas tensiones internas, duplicados y anomalías. Ténganse en cuenta los vv. 6-8, en los que Moisés y Aarón presentan al pueblo un mensaje de Yahwé que Moisés recibe luego, en los vv. 11s. b) La relación del maná con las codornices parece muy diferente de la de Nm 11, pero hay indicios de que ambos relatos están relacionados de forma íntima y compleja. c) Es difícil armonizar en una imagen coherente la recogida, preparación y descripción del maná, sobre todo en relación con el sábado. d) Hay diversos anacronismos llamativos (cf. v. 34).

La mayoría de los investigadores críticos (Bäntsch, Gressmann, Driver, Noth) asignan a P el grueso del capítulo y a J los pequeños fragmentos que quedan. La discusión gira en torno al hecho de que Ex 16 presenta muchos de los signos característicos del escritor sacerdotal, y es diferente del relato JE de Nm 11. Al mismo tiempo, la fuente primitiva de Nm 11 presupone un relato de la primera entrega del maná, presente probablemente en Ex 16. Estos investigadores están básicamente de acuerdo en asignar a J los vv. 4-5 y 27-30, aunque admiten que los últimos versículos no chocan demasiado con el contexto actual (cf. Bäntsch, p. 154). Hay todavía cierto desacuerdo sobre si J está o no presente en la etimología (vv. 13b-15 y 31).

A pesar de este acuerdo entre un grupo importante de investigadores, debe tenerse en cuenta que otros investigadores están en total desacuerdo. Por un lado, Kuenen, en un artículo admirable (*o. c.*), defendió que sólo la fuente P está presente en el capítulo, con algunos retoques secundarios y glosas. Por otro lado, Rudolph (cf. Smend y Eissfeldt) defiende una fuente básica J con glosas secundarias. No parece que se vaya a resolver fácilmente el asunto. Como hipótesis de trabajo acepto como la más probable la siguiente división de fuentes:

P = 1-3.6-13a.16-26.32-35aαb; J= 4-5.13b-15.21b.27-31.35aβ. El v. 36 es una glosa y no se puede asignar fácilmente a una fuente. La cuestión de una redacción deuteronómica en los vv. 4b y28 se discute más abajo.

En los últimos años ha habido varios intentos de resolver los problemas literarios de Ex 16 negando la presencia de fuentes. Benno Jacob (*Das Zweite Buch der Tora*, pp. 647ss) comienza con una amplia polémica contra

los críticos que «han desmenuzado el capítulo sin comprender su intención». Sin embargo, cuando Jacob ofrece su propia solución alternativa se parece muchísimo a un midrás moderno. Intenta evitar las dificultades de la secuencia de los vv. 1-12 asumiendo un discurso de Moisés antes del v. 4. Interpreta el verbo del v. 11 como un pluscuamperfecto y lo asigna a un periodo anterior al del v. 4. Finalmente, sugiere que la defectuosa sintaxis hebrea del v. 8 es intencionada y tiene como objetivo demostrar que Moisés no es un buen comunicador y necesita la ayuda de Aarón.

La oposición de Cassuto a la teoría de las fuentes en el Pentateuco es bien conocida por su libro *The Documentary Hypothesis.* En su comentario al Éxodo intenta explicar la forma actual del capítulo, sin recurrir a fuentes, aunque admite que el autor del libro utilizó tradiciones anteriores. Su método convence poco. En primer lugar, cuando justifica las incoherencias, Cassuto recurre al contraste habitual, pero discutible, entre «la mentalidad griega y la hebrea». Después utiliza constantemente el subterfugio psicológico traduciendo el *wayyō'mer* del v. 8 por «pensó para sí» o interpretando los vv. 11-12 como «estando de acuerdo el Señor con el parecer de Moisés». En último lugar, evita muchas dificultades reales al negar la especial relación entre Ex 16 y Nm 11.

B. J. Malina (*o. c.*) ha presentado recientemente una propuesta más interesante para resolver los problemas sin hacer referencia a las fuentes. Malina intenta analizar las diversas partes del capítulo mediante un refinado estudio estilístico. Al comienzo divide el capítulo en cuatro relatos «teniendo en cuenta los protagonistas». Por ejemplo, «Moisés, Aarón y toda la congregación: vv. 1-2, 3c, 6-10», «Moisés y los hijos de Israel: 3ab, 11-18, 31, 35a», etc. Sin embargo, las divisiones son enormemente artificiales y arbitrarias. Tiene poco sentido colocar el v. 3a en un relato sobre «Moisés y los hijos de Israel» y el v. 3c en un relato sobre «Moisés, Aarón y toda la congregación». De este modo se separan las conexiones obvias y se unen en el análisis unidades dispares. Aún menos convincente es el análisis estilístico de Malina, basado en esquemas verbales. Nótese en su análisis de los vv. 19s el pretendido paralelismo entre el *'ᵃlēhem* del v. 19 y el *'ᵃlēhem* del v. 20. Además, las categorías tan genéricas utilizadas al analizar los vv. 23-24 no permiten controles literarios objetivos del material.

Concluimos, pues, que estos tres intentos de resolver los problemas literarios del capítulo sin recurrir a las fuentes no han tenido éxito.

B) El problema de las fuentes en los vv. 1-12

Desde hace mucho tiempo se advirtió el gran problema que planteaba la secuencia lógica de los doce primeros versículos del capítulo (cf. Rashi, Ibn Ezra). Enunciado brevemente, he aquí el problema: la respuesta inicial de Dios a la murmuración del pueblo por la comida no hace referencia a la queja, sino que promete pan del cielo a Moisés. Entonces Moisés

y Aarón informan al pueblo (vv. 6ss) de que Yahwé ha oído su murmuración, y que enviará carne por la tarde y pan por la mañana. Después (v. 10) Yahwé se aparece en una teofanía e informa a Moisés del mensaje que tiene que hacer llegar al pueblo. Sin embargo, se trata de un paralelo exacto de lo que previamente Moisés ya les ha dado a conocer.

En la historia de la exégesis se han propuesto dos maneras principales de resolver el problema. La primera trata de mantener la secuencia actual de los versículos y superar las anomalías aparentes por medio de la interpretación. Propio de este primer modo es el intento de Kalisch (*Exodus*, p. 292). Afirma que *leḥem* (pan), v. 4, debe entenderse en su sentido general de comida. Con ello intenta relacionar los vv. 4ss y 6ss, entre los que existe una gran discontinuidad. Así, los vv. 4ss son una promesa de Moisés sobre el maná y las codornices, ratificada seguidamente por Dios en 10-12. Pero incluir la carne en el v. 4 significa que ésta se promete como don constante junto con el maná. Esta consecuencia nunca se saca en Ex 16 y plantea enormes dificultades en relación con Nm 11. La interpretación de Cassuto es similar, con algunas mejoras adicionales.

Galbiati (*o. c.*) ofrece otro refinado intento de evitar las dificultades lógicas mediante la interpretación del pasaje. Su enfoque es típico de un nuevo tipo de modelo literario, desarrollado por investigadores católicos, particularmente en Roma (cf. Lohfink, *Das Hauptgebot*, Roma 1963, pp. 182, 195; B. J. Malina, *The Palestinian Manna Tradition*, pp. 3ss). El esquema que propone Galbiati para encontrar unidad en el pasaje es éste (p. 167):

16,1-3, preámbulo
A 4-5, Yahwé anuncia el maná y da una *Instrucción*
B 6-7, Moisés y Aarón anuncian los dos milagros con *palabras poco claras*
C 8, Moisés los anuncia con *palabras exactas*
X 9-10, Teofanía
C[1] 11-12, Yahwé anuncia los dos milagros con *palabras poco claras*
B[1] 13-15a, (sin correspondencia posible) cumplimiento del milagro
A[1] 15b-21, Moisés da una *Instrucción*

En mi opinión, el modelo de Galbiati tiene algunos puntos débiles. En primer lugar, se ha logrado una correspondencia global entre las partes, ofreciendo la abstracción conceptual de un verso, como «palabras poco claras». No hay ninguna indicación en el texto de que se buscara el contraste entre claro y menos claro. En segundo lugar, se ponen en paralelo características no esenciales; en cambio, se omiten paralelos evidentes, como carne y pan del v. 3 y el tema de la murmuración. Finalmente, se han utilizado poco algunas de las auténticas intuiciones del método de las formas. En dicho análisis no hay un verdadero esfuerzo por relacionar forma y función.

La segunda manera importante de solucionar los problemas literarios de los doce primeros versículos defiende que se ha alterado el orden original del relato e intenta reconstruir su verdadera secuencia reorganizando los versículos. Por ejemplo, Wellhausen propuso simplemente eliminar los vv. 6-8 como una interpolación incómoda. Kuenen, por su parte, propuso una reconstrucción mucho más elaborada del orden. Su propuesta del orden original era: 1-3, 11-12, 9-10, 6, 7 (8, una glosa). A pesar de su coherencia lógica, esta propuesta presenta diversos problemas. En los cuatro paralelos cercanos del relato del maná en Números (14,1ss; 16,3ss; 17,1ss; 20,3ss) el discurso de Yahwé a Moisés (y Aarón) *sigue* siempre a la aparición de la gloria; en cambio, en la reconstrucción de Kuenen, el discurso de Yahwé precede a la teofanía. Por esta razón, la posterior modificación de Bäntsch (vv. 4-5, 9-12, 6s) es una mejora respecto a Kuenen. Sin embargo, ninguna de las reconstrucciones intenta explicar cómo ocurrieron los cambios; tampoco hay un auténtico esfuerzo por comprender el texto en su forma final.

¿Cómo debe explicarse la desorganización, si es que existe, que provocó la confusión en el orden lógico? Una explicación obvia sería la combinación de fuentes. Como se reconoce generalmente, los vv. 4-5 parecen proceder de una fuente más antigua, y están aislados en su posición actual. El tema del pan que procede del cielo no está en conexión con el grito del pueblo que pide pan y carne; tampoco aparece el tema en los versículos siguientes. Sin embargo, estos versículos introducen el tema del sábado y son, por tanto, esenciales en el relato del maná. En el v. 23 hay incluso una referencia explícita a la promesa. Si el redactor P quería conservar estos versículos, el mejor lugar para introducirlos era un momento anterior del relato, aunque el pan de 4s no encaje con el motivo carne-pan de los vv. 1-3, 6ss. Luego podríamos suponer que se han cambiado los vv. 9-12 de su posición original (después de la queja), para dejar sitio a los vv. 4-5. Pero justamente en este caso cae por tierra la teoría de la dislocación literaria. No hay ninguna razón para afirmar que la introducción de los vv. 4-5 haya alterado el orden de P. Lógicamente, los vv. 9-12 siguen a 4-5 mejor que lo hacen 6-8. En definitiva, el problema de la secuencia está en la fuente P y no se puede explicar de manera adecuada por medio de una teoría de fuentes múltiples.

Resumiendo el dilema hasta este momento: el primer enfoque ha intentado encontrar en el orden actual el propósito intencionado de un autor; pero no ha sido capaz de presentar argumentos convincentes. El segundo ha afirmado que el orden actual es confuso y que surgió de un daño accidental sufrido por el texto. Aunque no se puede rechazar sin más esta propuesta, es poco satisfactoria; en vez de deshacer el «nudo gordiano», lo corta.

¿Hay alguna alternativa distinta? En mi opinión, no se ha examinado de forma adecuada la posibilidad de que el orden de Ex 16,1-12 refleje una secuencia tradicional. En la introducción a las tradiciones del desier-

to se han destacado algunos esquemas tradicionales. Sin embargo, queda igualmente claro que el autor sacerdotal ha dejado su propia huella en el material; esto es evidente si se tienen en cuenta los elementos propios de su fuente. Por consiguiente, hay que fijarse primero en los esquemas tradicionales tal y como aparecen en la fuente sacerdotal.

Nm 14 ofrece un paralelo interesante de Ex 16. Aparece primero la murmuración inicial del pueblo (1-3), seguida de la respuesta de Josué y de Caleb a la queja (6ss). Luego aparece la gloria en una teofanía (v. 10) y se le da a Moisés un oráculo divino (v. 26). Algunos elementos formales de Nm 14 tienen un interés particular. La respuesta de Josué y Caleb sigue a la murmuración y retoma elementos de la queja. La respuesta se parece a una disputa. Por otra parte, la teofanía precede al oráculo divino a Moisés. Finalmente, el oráculo consta de dos partes. Yahwé habla en primer lugar a Moisés (v. 27); después manda a Moisés que se dirija al pueblo («diles»). No se informa de la transmisión exacta del mensaje. Por lo que respecta al contenido, es llamativo el paralelo entre los oráculos divinos de Ex 16 y Nm 14: «he oído las murmuraciones de los israelitas» (16,12; Nm 14,27).

También llaman la atención los paralelos con el relato sacerdotal de Coré (Nm 16). Aparece en primer lugar la murmuración (v. 3), seguida de la disputa de Moisés con Coré (vv. 5-7). Posteriormente se presenta la gloria en una teofanía (v. 19), y se le da a Moisés un oráculo divino (v. 23). La mayoría de los comentaristas piensan que el relato sacerdotal de Coré fue ampliado posteriormente para incluir un debate ulterior en la tradición sacerdotal (cf. Noth). Pero estas ampliaciones siguen el mismo esquema que el relato sacerdotal básico, aunque de forma fragmentaria, que complementa el relato sacerdotal. Nótese la disputa de Moisés que sigue a la murmuración (vv. 8ss), y el discurso de Yahwé a Moisés (17,1) que sigue a la teofanía. Por otra parte, la semejanza de contenido es llamativa. En su disputa con Coré (Nm 16,5), Moisés se refiere también a «la mañana» (// Ex 16,6) cuando «Yahwé dará a conocer quién es» (// 16,6.12).

Son claras las consecuencias de este análisis de las formas de los relatos de P. Hay un esquema tradicional que comparten al menos tres relatos y que consiste en la murmuración del pueblo, la disputa, la teofanía y la palabra divina a Moisés ordenándole hablar al pueblo. Además, la disputa retoma el tema principal de la murmuración. Nm 14,26 es paralelo a Ex 16,11ss en que no informa expresamente de que se transmitiera el oráculo; sencillamente asume que se hizo.

El modelo tradicional de la fuente sacerdotal explica en gran parte la falta de secuencia lógica en Ex 16,1-12. No hay ningún dato que justifique la postura de Kuenen, que sitúa el oráculo divino a Moisés (vv. 11-12) antes de la disputa (vv. 6-8). Tampoco es un factor desequilibrante el que el discurso de Yahwé, clímax de la unidad, se dirija sólo a Moisés. Es coherente en P, donde Dios sólo habla a través de Moisés y raras veces se hace mención explícita de la transmisión del mensaje (cf. Nm 16,40).

La única dificultad significativa presente en la secuencia de los vv. 1-12 es el duplicado del v. 8 y del oráculo divino del v. 12. El v. 8 anticipa el v. 12 de forma inusual en el esquema sacerdotal. Aunque no es completamente seguro, la dificultad puede estar en el v. 8, cuya sintaxis parece indicar que es un comentario secundario al v. 7.

C) El problema de la historia de las tradiciones

Aunque el relato del maná de Ex 16 refleja una historia literaria compleja, hay también pruebas suficientes de un estadio oral preliterario, que influyó mucho en la configuración de la tradición. Cuando se contrasta la investigación únicamente literaria de Kuenen (1880) con el enfoque de historia de las tradiciones de Gressmann (1913) se ve la importancia que tiene investigar este nivel del material. Pocos negarían que Gressmann abrió paso a una nueva serie de preguntas.

Hay datos suficientes para pensar que circularon de manera independiente un núcleo primitivo de la tradición del maná y el relato de las codornices. En Nm 11 aparecen claramente separados los dos temas. Además, el tema de las codornices se ha introducido con gran dificultad en el relato del maná de Ex 16 y se dejó en forma fragmentaria (cf. 11,13). Por otra parte, el asombro de Moisés cuando Dios le promete carne en Nm 11,18ss sería totalmente inexplicable si el autor de esta historia hubiera conocido el don de las codornices en Ex 16.

No se ha conservado en su forma completa la tradición más primitiva del maná. Se presupone en Nm 11 y en los vv. 7-9 se incluye una parte de ella. Probablemente Ex 16 ofrece también fragmentos de la tradición primitiva en los vv. 4ss; 14ss. Dicha tradición parece concebir el maná como un sustento divino gratuito. La forma de la tradición parece similar a la estructura que hemos designado en otro lugar como modelo I (cf. Introducción a la peregrinación por el desierto). El pueblo pasa necesidad; Moisés intercede y Dios suple dicha carencia. No sorprende que una nota parenética se haya introducido ya en este nivel primitivo. Dios responde a la necesidad de Israel en el desierto, pero Israel es sometido a prueba (v. 4).

Sin embargo, hay otra tradición primitiva del don de las codornices, presente en Nm 11 (J). Está relacionada de manera muy general con la narración del maná. El pueblo está cansado de la monotonía del maná y pide con insistencia carne. Tanto la forma como la función del relato de las codornices son distintas de las del maná. La murmuración del pueblo provoca la ira de Dios. Envía las codornices, pero en forma de castigo. Debido a su enorme abundancia, en el v. 20 la carne llega a dar asco; en el v. 33 Yahwé los sorprende con una plaga. Hemos designado anteriormente este modelo tan repetido de relato modelo II. De acuerdo con él, el pue-

blo murmura sin padecer auténtica necesidad. Dios se enfada y castiga. Moisés intercede, y se acaba el castigo.

Ahora bien, es interesante observar que ya en el Sal 78 (un salmo del que generalmente se afirma que precede a la tradición P) se han unido los relatos del maná y de las codornices, aunque de un modo diferente al de la posterior fuente P de Ex 16. En el Sal 78 se sitúan los relatos del maná y de las codornices dentro del marco de la desobediencia de Israel (vv. 17ss). Además, el salmista ha reunido elementos de los dos modelos. Dios está airado incluso cuando envía el maná (modelo II), pero el don es todavía gratuito (modelo I). Sin embargo, de manera muy significativa, el don del maná y las codornices se presentan como acontecimientos paralelos. De hecho, Dios «hace llover» tanto pan como carne (vv. 24 y 27).

Si nos fijamos ahora en el relato P de Ex 16 encontramos de nuevo una combinación de elementos. Se ha conservado el tema del maná como don gratuito. De hecho, se ha ampliado el tema uniéndolo con el tema de las codornices. El don de Dios no sólo incluye pan, sino que manda carne por la tarde y pan por la mañana. Sin embargo, puede observarse una tensión todavía no resuelta en el texto. El nuevo marco P podría implicar que las codornices y el maná son un don continuo de Dios, pero no parece que sea ésta la intención del redactor del capítulo final, ya que no prosigue posteriormente con el tema de las codornices. Sin embargo, es llamativo cómo se ha distanciado el redactor P de la tradición presente en Nm 11: considera las codornices un don gratuito que complementa al maná y que no provoca el juicio divino. No obstante, la interpretación negativa de la tradición de las codornices que aparece en Nm 11 y Sal 78 ha dejado su marca en Ex 16. La murmuración nace de la rebelión contra Dios (vv. 6ss), pero Dios es clemente a pesar de la falta de fe.

En Ex 16 hay una variedad de motivos adicionales que se han ido uniendo a la tradición básica. El tratamiento de Gressmann sacó a relucir la variedad de elementos presentes en la tradición. Sin embargo, en mi opinión, el esquema de Gressmann de numerosas *Sagen* independientes, que evolucionan desde un nivel primitivo hasta un estadio más sofisticado, no resiste un examen. Por ejemplo, es muy improbable que existiera alguna vez un relato independiente de cómo el astuto Moisés «descubrió el sábado». Más bien, en torno al relato básico se desarrollaron diferentes motivos que siguieron elaborando la historia, como la etiología del nombre (v. 15), las distintas descripciones del maná (14.31), su relación con el sábado (22ss) y su conservación para las generaciones futuras (32s).

Debe tenerse en cuenta otro aspecto más importante del desarrollo de la tradición. Ya desde tiempos antiguos (cf. Josefo) se sabía que hay una sustancia natural que se halla en el desierto del norte de Arabia y en otras partes y que tiene cierto parecido con el maná bíblico. Desde principios del siglo XIX se prestó mucha atención al fenómeno (p.ej., J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, Londres 1822; G. M. Ebers, *Ägypten und die Bücher Moses*, Leipzig 1867-1868) y en las primeras décadas del

siglo XX una investigación científica totalmente moderna describió con exactitud la naturaleza del fenómeno (Kaiser, Bodenheimer; véase la nota sobre el v. 13, p. 286). Fruto de la acción de un tipo de insecto de una planta (*trabutina mannipara* y *najococus serpentinus*) se forma una especie de bola o copo blanco-amarillento de la savia del tamarisco. El insecto pincha el fruto del árbol y excreta una sustancia de dicho jugo. Con el calor del día se derrite, pero cuando hace frío cuaja. Tiene un sabor dulce. Los nativos recogen estas bolitas o masa sólida muy temprano, y, una vez cocinadas, las utilizan como un tipo de pan. La comida se deteriora rápidamente y atrae a las hormigas. La recogida anual en la península del Sinaí es muy escasa, y algunos años no se da.

La similitud entre la descripción del maná bíblico y de la sustancia natural del desierto sugiere ciertamente una conexión histórica. La tradición bíblica parece reflejar un conocimiento del «maná» del desierto, que ha influido a la hora de configurar la tradición. Dicho con otras palabras, la tradición presenta también el colorido local del desierto egipcio, que ha permanecido invariable hasta el tiempo presente. Esta conclusión no sorprende demasiado, sobre todo cuando se recuerdan otros ejemplos de la tradición del Éxodo (cf. las plagas), que han utilizado ampliamente los aspectos locales. La descripción de la llegada de las codornices es otro ejemplo muy a tono con el ambiente de la península del Sinaí. En tiempos modernos se han verificado repetidamente noticias de pájaros migratorios que vuelan desde África y llegan exhaustos a la península (cf. los antiguos relatos de los siglos XVII y XVIII citados por Clericus y Rosenmüller).

El hecho de que elementos de carácter local posean un fundamento auténtico y físico no ayuda en sí mismo a establecer la época del material o su fiabilidad histórica, pues dichos factores se repiten en la península del Sinaí y en las zonas de alrededor. Tampoco los paralelos modernos contribuyen de modo particular a determinar el género de literatura en el que se ha transmitido la tradición. En suma, a pesar de que los paralelos modernos tienen un valor limitado para el problema de la historia de las tradiciones, plantean problemas filosóficos y teológicos importantes que se tratarán en la sección final de la exégesis.

3. *Contexto del Antiguo Testamento*

16,1-3. La sección comienza con una noticia de itinerario que une los diversos relatos del desierto en una secuencia geográfica y cronológica precisa. El tiempo se mide a partir de la salida de Egipto; la distancia, con el objetivo que se persigue, el Sinaí. El itinerario de Nm 33,9 menciona una etapa extra en el Mar de las Cañas, entre Elim y el desierto de Sin. Con frecuencia los viajeros del Cercano Oriente han intentado determinar la ruta de los israelitas. Ya que muchos pensaron que la identificación de Elim en el wadi Gharandel (Burckhardt) era convincente, la dirección del itinerario desde Elim al Sinaí ha seguido planteando un interesante

problema. Estaban los que defendían la existencia de una ruta norte, que conducía por el wadi Ḥamr hasta una meseta llana cerca de Jebel Musa. Otros propusieron una ruta costera, que iba por la llanura de el-Markha, hasta el Seiḥ Sidreh, y por el wadi Mukatteb hasta wadi Feiran (el mapa detallado del itinerario propuesto puede verse en Driver, *Exodus*, p. 145). Pero hay que preguntarse de qué sirve todo esto para comprender mejor las narraciones bíblicas. No sólo la ubicación de Elim está abierta a conjeturas; también plantea tremendos problemas a todo el tema de la geografía el hecho de que la propia ubicación del Sinaí es incierta.

A pesar de que para el lector moderno es imposible trazar la ruta con certeza, no debería olvidarse que al escritor bíblico le interesaba mucho ofrecer un itinerario. Ciertamente, no es fácil responder a la cuestión de por qué centró su interés en el itinerario exacto. Podría ser que el autor heredara una tradición de itinerario que incluyó sencillamente junto al resto del material. Otros han sugerido una teoría más sofisticada: el interés por la geografía exacta es la prueba de la preocupación del autor por escribir historia. En mi opinión, el uso que el autor hace del itinerario tiene su origen en un objetivo tan modesto como muy teológico. La tradición no se cansa nunca de subrayar este aspecto: Dios *condujo* a Israel por el desierto. No fue Israel quien encontró su camino. La preocupación por el itinerario exacto atestigua la guía divina, presente en el núcleo de la tradición. Ex 17,1: «Toda la comunidad israelita avanzó por etapas, según el Señor les ordenaba».

El motivo de la murmuración ofrece un tema importante de la travesía del desierto. Aunque la forma básica de la queja contra Moisés y Aarón es bastante estereotipada (cf. Ex 17,3s; Nm 20,2s), el contenido específico de la queja está en relación con alguna necesidad de la que habla el relato. En este capítulo, la murmuración se centra en la falta de comida. Ciertamente, carece de sentido ponerse a calcular, como hacen los comentaristas midrásicos, el número de comidas que Israel realizó con sus provisiones desde que salió de Egipto. Tampoco puede pretenderse que la siguiente mención del ganado (Ex 17,3) juegue un papel importante en este capítulo. Es más importante reconocer que el relato no comienza con una auténtica necesidad, como lo hacen 15,22 y 17,1. Al contrario, el autor comienza con la murmuración y así enfoca inmediatamente la queja de manera negativa. No se presenta a Israel muriendo de hambre y lamentándose por la falta de pan. El pueblo anhela «las ollas de Egipto» y el «pan en abundancia». Nm 11,4 y Sal 78,30 condenan explícitamente el deseo del pueblo (carne) como un deseo ilegítimo. Dado que comer carne era una exquisitez para la gente normal del Medio Oriente Antiguo, Ex 16 implica un juicio negativo sobre la petición de Israel. El tema de la carne y el pan introducido por la murmuración se recoge en el v. 6 y continúa en la primera parte del capítulo.

La murmuración también introduce inmediatamente en el relato el tema del éxodo de Egipto. Normalmente la queja se expresa mediante la

pregunta estereotipada: «¿por qué nos has sacado de Egipto?» (17,3; Nm 11,20; 20,5, etc.). Aquí se acusa a Moisés de causar la destrucción de la nación al haberlos conducido al desierto. En tiempos de adversidad, es natural lamentarse de haberse lanzado a una empresa de ese tipo. «Estábamos mejor en Egipto» (Nm 11,18). ¿Pero no implica la pregunta algo más que la simple reacción natural a las circunstancias difíciles? El modo como se considera y trata la queja en la narración posterior sugiere que el autor no ha considerado la queja de manera liviana. Si Dios se ha dado a conocer en la liberación de Egipto, el rechazo de Israel de dicha liberación destruye por completo la relación entre ambos. Neh 8,17 hace referencia a su desobediencia: tratando «de volver a la opresión de Egipto» (cf. Hch 7,39). En definitiva, la queja del pueblo no es un «lamento» casual, sino falta de fe, que pone en entredicho la misma elección por parte de Dios de un pueblo.

16,4-5. El lector se encuentra al principio sorprendido de ver que el discurso de Dios a Moisés tiene sólo indirectamente en cuenta el anhelo del pueblo de carne y pan. El aparente desinterés de Dios se refuerza al considerar la clara e incluso apasionada reacción de Moisés y Aarón a la murmuración en los versículos que siguen (vv. 6ss). Sin embargo, a pesar de su desconexión con el contexto inmediato, estos versículos son esenciales para comprender el movimiento de todo el capítulo. No sólo se retoman la promesa del maná, el tema de la prueba y el sábado, sino que se elaboran de manera magistral, formando una narración coherente. Los vv. 15ss parecen ser una referencia explícita a una promesa anterior, a pesar incluso de que la mayoría de los críticos piensan que están mezcladas en ellos diversas fuentes literarias.

La promesa es de «pan que lloverá del cielo». Algunos comentaristas (por ejemplo Cassuto) han intentado relacionar esta promesa de pan con el motivo de la carne y del pan de los vv. 3 y 18, interpretando el pan (*leḥem*) en el sentido más amplio de comida. Sin embargo, esto no es posible, y no existe ninguna indicación de que la tradición bíblica posterior así lo entendiera (cf. Sal 78,24s). Dt 8 intenta contrastar el maná con el pan. Dios envió el maná para enseñar a Israel que «no sólo de pan vive el hombre». Sal 78,25 caracteriza el maná como el «trigo celeste... pan de héroes». Ex 16 identifica inicialmente el maná del cielo únicamente con pan (v. 15); sin embargo, pronto se descubre su milagrosa calidad. Se añaden dos elementos más de la promesa de pan. El pueblo tiene que recoger una parte cada día; se da como pan diario. Además, el sexto día la ración es doble, debido a la preparación para el sábado.

Tiene su importancia un último elemento del v. 4. Junto con el don del pan se manda una prueba: «así los pondré a prueba, a ver si actúan o no según mi ley». Muchos investigadores críticos (Bäntsch, Noth, etc.) han eliminado esta frase como expansión secundaria, ajena a la fuente más primitiva, debido al énfasis de Dt 8 en el maná como prueba. Sin embargo, la cuestión histórico-crítica es discutible. En mi opinión, hay argu-

mentos convincentes para admitir ya en el nivel literario primitivo un elemento parenético (cf. la introducción a la marcha del desierto). Sea como fuere, el motivo de la prueba de Dios a su pueblo juega un papel esencial en la forma final del relato. En el v. 4 no se afirma con precisión en qué consiste la prueba. Algunos comentaristas la relacionan con el mandato inmediatamente anterior de guardar una ración diaria; otros, en cambio, con las instrucciones siguientes, que se refieren al sábado. De hecho, las dos órdenes van juntas. En la narración que sigue la desobediencia del pueblo incluye tanto el fallo de recoger más de una ración diaria (v. 20) como la intención de recoger en sábado (v. 27).

El tema de la prueba de Dios a su pueblo (vv. 4-5) posee un significado más amplio para todo el capítulo. El relato comienza con las protestas del pueblo. Piensa poner a prueba a Moisés, en definitiva a Dios. La queja de Ex 17,7 hace aún más explícito este aspecto: «Tentaron al Señor, preguntando: "¿Está o no está el Señor en medio de nosotros?"». Pero los vv. 4-5 dejan claro que Israel no comprendió bien qué es lo que realmente estaba en juego en el don del pan. El tentado no es Dios, sino Israel. Hemos dicho anteriormente que, desde el punto de vista del contexto, los vv. 4-5 están aislados tanto de lo que precede como de lo que sigue. Además, es probable que esta falta de conexión proceda originalmente del uso de materiales de dos fuentes literarias diferentes. Pero el efecto de los versículos, es decir, su función en la narración actual, es transmitir una fuerte despreocupación de Dios por la queja de Israel. Dios concede su don por propia iniciativa y pone sus propias condiciones. Sólo después, confirmando lo que Moisés ha dicho al pueblo, Dios atiende generosamente a la queja de Israel.

16,6-8. La mayoría de los comentaristas críticos piensa que estos versículos han sido cambiados de lugar y que deberían seguir al mandato de los vv. 9-11 (así lo ha afirmado muy recientemente Hyatt). En la sección anterior se han presentado argumentos convincentes para mantener la secuencia actual. En el esquema tradicional, la discusión entre los murmuradores y los ministros de la alianza precede a la teofanía. El discurso de Moisés y Aarón que comienza en el v. 6 es claramente una respuesta directa a la murmuración del pueblo. En estilo polémico retoma al pie de la letra los asuntos en cuestión. En primer lugar, el pueblo ha acusado a Moisés de llevarlo al desierto con malas intenciones. Moisés responde que, en breve, experimentarán a Dios, que los sacó de Egipto. No parece que el énfasis de los vv. 6 y 7 recaiga en los dos distintos tiempos o en los dos verbos separados. Al contrario, los dos versículos son paralelos y presentan una idea. En breve (tarde y mañana se usan idiomáticamente) experimentaréis el poder de Dios. Después el v. 8 añade un apéndice que quiere servir de clarificación posterior. Dios se dará a conocer a sí mismo de modo particular, cuando dé carne por la tarde y pan por la mañana. Se distingue claramente la referencia a dos tiempos y a dos signos.

Después Moisés y Aarón recogen el tema de la murmuración. La importancia de la murmuración resulta clara cuando vemos que en los ocho versículos siguientes se hace referencia a ella siete veces. El pueblo ha murmurado contra sus líderes. Moisés y Aarón se lo echan en cara. El pueblo se está enfrentando a Dios, no a ellos. Naturalmente, lo importante es que Israel no desconocía esto, sino que intentaba ocultar su falta de fe en Dios atacando a Moisés. Moisés no tiene nada que ver con esto y destapa el pretexto: «¿Nosotros qué somos? No habéis protestado contra nosotros, sino contra el Señor».

16,9-12. Después de la disputa de Moisés y Aarón con el pueblo Moisés instruye a Aarón para que reúna al pueblo «para que se acerque a Yahwé» (*qirbû lipnê*). El término es técnico y se refiere al encuentro en un santuario (27,21; Nm 16,17, etc.). Aquí se refiere sin duda a la tienda del encuentro (Nm 14,10; 16,19). Mientras Aarón hablaba todavía a la asamblea, la gloria de Dios se apareció en la nube. Ha llamado mucho la atención a algunos comentaristas la frase «miraron hacia el desierto»; la consideran extraña, ya que el pueblo estaba en el desierto. Sin embargo, esta reacción es probablemente demasiado lógica. La expresión es una indicación bastante vaga de dirección y no hay que pretender de ella mayor precisión. El comentario de Benno Jacob, «el hombre nunca está en el desierto cuando se encuentra con Dios» (p. 656), ofrece una idea preciosa, pero saca del texto más de lo que dice. El aspecto realmente importante del versículo es la repentina manifestación divina. En todas las narraciones del desierto el pueblo se queja, los hombres se pelean, y, sin embargo, Dios finalmente se aparece y zanja el asunto mediante un juicio definitivo.

El discurso de Dios a Moisés es el clímax de la sección. Afirma que ha oído la murmuración del pueblo. Su deseo de carne y pan sigue apareciendo como «una queja». No se reconoce como una verdadera necesidad. Sin embargo, lo importante de la respuesta es que, a pesar de todo, Dios hace caso a la murmuración. Promete carne por la tarde y pan por la mañana. Pero accede a su petición no para satisfacer su queja, sino para que Israel, a través de esta acción gratuita de asistencia, conozca quién es Dios.

Una de las mayores dificultades para comprender el discurso de Dios a Moisés está en que se ha adelantado ya su contenido en la disputa anterior con el pueblo (vv. 6-8). Sin embargo, el interés del discurso no radica en proporcionar información nueva, sino en confirmar lo que Moisés ya había prometido. Si en el v. 4 no parece que Dios haya escuchado su lamento, ahora se afirma con claridad que lo ha hecho. Se confirma la idea de Moisés: Dios es el acusado y Dios es el que se dará a conocer al dar respuesta a la necesidad de Israel.

16,13-21. Los versículos siguientes cuentan el cumplimiento de la promesa de comida. «Por la tarde» llegaron las codornices, y «por la mañana» había en el campamento maná. Sin embargo, una vez señalado el doble prodigio para igualar la promesa, desaparece cualquier otra conexión con

las codornices y el relato continúa tratando solamente el tema del maná. El brusco tratamiento de las codornices hace que la narración permanezca en una tensión no resuelta, que refleja la compleja historia de la tradición que hay detrás del relato. El equilibrio entre la carne por la tarde y el pan por la mañana hace que el lector se imagine al principio que ambos dones se van alternando en un ciclo continuo. Sal 78 amplía incluso el paralelismo al presentar tanto la carne como el pan «llovidos» del cielo (vv. 24 y 27). Aunque el texto nunca es explícito y queda cierta ambigüedad, el contexto general indica que sólo el maná se comprendió como un don continuo.

Sigue luego una descripción del maná. Según el Antiguo Testamento, se concebía que el rocío caía del cielo (Dt 33,28; Ag 1,10); por lo tanto, el maná aparecía con él (Nm 11,9). Aunque el adjetivo principal del v. 14 (*mᵉḥuspās*) no aparece en ningún otro lugar del Antiguo Testamento, y por tanto es dudoso, parece que el término denota una sustancia fina escamosa, que el escritor compara con la escarcha. Posteriormente, y con gran frustración para el lector con mentalidad científica, el interés del redactor pasa rápidamente de su breve descripción a ofrecer una explicación de su nombre. El pueblo reacciona ante este nuevo fenómeno preguntándose *mān hû'*, que significa probablemente «¿qué es esto?». El comentario adicional («el pueblo no sabía...») indica que el autor comprendió la frase como una pregunta, pregunta que recuerda a la forma de la interrogación hebrea. Esta forma de explicar un nombre es común en el Antiguo Testamento (cf. Gn 3,20, etc.), aunque tiene poco en común con el concepto filológico moderno de etimología histórica. Indiquemos que algunos comentaristas antiguos intentaron traducir la reacción del pueblo con una afirmación: «es maná». Las consecuencias de esta traducción serían: que el pueblo identificó inicialmente el pan del cielo con una sustancia natural del desierto conocida entre ellos como maná. Sin embargo, esta interpretación no puede mantenerse, aunque sea muy ingeniosa, a no ser que prescindamos del contexto.

Moisés reacciona ante la desconcertada sorpresa del pueblo identificando el maná con el pan que Dios da. Procede entonces a transmitir de forma más detallada las órdenes anteriores de Dios. Cada uno debe recoger «lo que una persona puede comer en un día», es decir, «un omer por persona». Algunos comentaristas piensan que es difícil conciliar las dos expresiones, como si la primera concediera a cada uno la libertad de recoger según su capacidad de comer, mientras que la segunda la limitara a un omer por cabeza (cf. Gressmann). Sin embargo, la discrepancia es sólo aparente, pues ambas expresiones funcionan de igual modo y designan una cantidad dada. De hecho, esta norma se menciona aquí para introducir una sorpresa inesperada. Cuando el pueblo salió a recoger el maná, unos recogieron más que otros. Sin embargo, cuando se midió en omer para determinar la ración individual, el que había reunido mucho vio que no le sobraba, y el que había recogido poco vio que no le faltaba. Esto se subraya claramente en el v. 18: cada persona reunió justamente la canti-

dad de comida que necesitaba. La prohibición explícita de Moisés de almacenar el maná subraya con claridad que este milagro tiene un objetivo que Israel debe aprender. Alguno desobedeció y conservó una parte para el día siguiente; se estropeó automáticamente, se llenó de gusanos y se pudrió. Así Israel aprendió que dicho pan aparecía «cada mañana», según el tiempo de Dios, de acuerdo con su plan. No podía ser almacenado «por si acaso...». Si alguno llegaba demasiado tarde, se encontraba con que se había derretido con el calor del sol.

16,22-30. Hubo una gran excepción a la regla. No fue una ocurrencia posterior, estaba presente en la estructura esencial del don desde el principio (v. 5). Dios había dado permiso a Israel para que descansara el sábado. En el versículo anterior sólo se había prometido a Moisés que el día anterior al sábado llovería el doble de la ración de maná. Sin embargo, en el v. 22 el cumplimiento de esta promesa va acompañado de un efecto maravilloso. El pueblo no está informado del plan. Como de costumbre, el sexto día salen entusiasmados a recoger su ración diaria y, para sorpresa suya, recogen el doble de la ración habitual, dos omeres para cada uno. Cuando vuelven a Moisés, éste aprovecha su sorpresa para instruirlos sobre el sentido del sábado. Gressmann (*o. c.*, pp. 127s) se equivoca cuando considera el relato una «leyenda de descubrimiento» (*Entdeckungssage*) según la cual sólo Moisés era lo bastante listo como para adivinar lo que ocurriría con la abundancia del maná. Tampoco podemos considerar seriamente que la tradición del Antiguo Testamento derivara todos los mandamientos del sábado de su relación con el don del maná. Al contrario, el autor asume la existencia del sábado. Sin embargo, la suya es una pregunta natural. Si llueve maná cada día y no puede almacenarse, ¿qué pasa el sábado? El relato responde a esta pregunta. Mucho antes de que el lector comience a preocuparse, Dios ya ha proveído. El motivo del descubrimiento del pueblo añade un elemento simpático a la alegre preocupación del maná. Dios sorprende a Israel con una fiesta.

En los versículos siguientes Moisés explica con detalle la naturaleza del sábado y todo lo que implica. Procede de un mandato de Dios; es un día de reposo especial; tiene un carácter diverso de lo habitual, y está dedicado a Dios. Se anima a Israel a prepararse con antelación a este día especial. El maná puede cocinarse o hervirse (sus propiedades son ciertamente maravillosas), y conservarse en la forma que mejor se desee. Cuando el pueblo hizo caso del aviso de Moisés, ni se estropeó ni se volvió rancio. Hay una referencia festiva en el discurso de Moisés, que continúa en el v. 25. El sábado no es un día para pasar hambre y lamentarse. Al contrario, Israel tiene que comer, ya que «hoy» es el día especial de Dios. La tradición posterior amplió enormemente el tema de la alegría del sábado, pero el núcleo del tema está ya presente en el relato del maná.

Los comentaristas cristianos han subrayado tradicionalmente la alegría de la concepción primitiva del sábado, lo cual es ciertamente correcto. Sin embargo, la parte restrictiva del día dedicado a Dios pertenece también a

la misma tradición y no puede ser ignorada. No todo el pueblo disfrutaba del sábado. Algunos estaban fuera buscando maná. De nuevo, aparece el tema del Dios que pone a prueba la obediencia del pueblo. ¿Cuánto tiempo os negaréis a observar mis mandamientos? Dios les concede una porción doble de pan, pero exige un modo de vida diferente.

16,31-36. El párrafo final reúne diversos temas relacionados con el maná. De nuevo se da al pan el nombre de maná, signo seguro de que el autor ha recogido su material de diversas fuentes. De nuevo se describe el maná tanto respecto a su forma como a su gusto. Su forma es la de la semilla de coriandro, de color blanco y sabe a galletas hechas con miel. Los midrasim rabínicos se preocuparon durante mucho tiempo por el sabor del maná y encontraron dificultades para relacionar la descripción del Éxodo con el «sabor a tortas de aceite», del que se habla en Nm 11. Al final, llegaron a la conclusión de que sus asombrosas propiedades le permitían cambiar a su antojo y satisfacer plenamente el paladar de cualquier persona.

El v. 32 introduce un elemento nuevo. Dios ordena a Moisés que conserve un omer de maná en una vasija a fin de que se conserve para futuras generaciones el testimonio de que Dios ha mantenido a Israel durante el tiempo que estuvo en el desierto. Debe ser «un omer», es decir, la ración de un día, colocada «ante Dios» y conservada. De nuevo aparece el término «para siempre». Los hebreos medían el tiempo haciendo referencia a generaciones continuas. Los comentaristas han discutido sobre el significado de la conservación del maná. Algunos han propuesto que incluye un concepto extraño a la función que tiene el maná de provisión diaria que no puede almacenarse. Sin embargo, la especificación de un omer para su conservación confirma que no se ha olvidado el mensaje. Al conservar el maná para siempre se obligaba a Israel a recordar lo mucho que depende de Dios durante toda su vida.

La vasija de maná debía colocarse «ante Yahwé», «ante el testimonio». Los comentaristas (cf. Rashi) han captado durante mucho tiempo el anacronismo, ya que el arca no había sido construida todavía. Vatablo (*Critici Sacri, ad loc.*) refleja la interpretación tradicional «precrítica» y señala: «al final del capítulo todo se cuenta por medio de la anticipación, como si el templo y el tabernáculo hubieran sido construidos». Los investigadores histórico-críticos se han apresurado a rechazar la referencia al arca como una equivocación. Sin embargo, tales «equivocaciones» no son muy propias de la intención exacta de este autor, cuyas incoherencias cronológicas reflejan a menudo preocupaciones teológicas concretas. Es mucho más probable que incluso en este lugar haya una idea teológica que hizo que el autor dejara de lado la secuencia cronológica.

Junto con las tablas de la ley se guarda una vasija de maná, signo de la gracia vivificadora de Dios. De hecho, ¡el signo de la gracia divina precedió a la entrega de la ley en el Sinaí! Sin embargo, el énfasis de este pasa-

je no recae en establecer la prioridad del maná; tampoco se debería hacer mucho hincapié en la cronología. Al contrario, el interés del texto está en el testimonio de que el maná y las tablas van juntos para Dios. En terminología del Nuevo Testamento, no se pueden separar la ley y el evangelio.

Los últimos versículos afirman que Israel no vivió siempre del maná. Dejó de recibirlo cuarenta años después, cuando llegó a la tierra prometida. Este último versículo es significativo, ya que revela la perspectiva de todo el relato del maná. Ha sido compuesto por alguien que habita ahora en la tierra y que refresca la memoria del tiempo en que Dios alimentó a su pueblo con comida llovida del cielo.

Notas

16,1 Sobre el itinerario, cf. la bibliografía citada en Ex 13,17. «El día quince del segundo mes». En los últimos años ha habido diversos intentos por mostrar que el redactor sacerdotal utilizó la misma tradición de calendario que el Libro de los Jubileos. Véase especialmente A. Jaubert, *La Date de la Cène,* París 1957; P. Skehan, «The Date of the Last Supper», *CBQ* 20, 1958, pp. 192-9; B. J. Malina, *The Palestinian Manna Tradition,* pp. 18ss. E. Kutsch, «Der Kalender des Jubiläenbuches und das Alte und das Neue Testament», *VT* 11, 1961, pp. 39-47, ha criticado esta hipótesis. En Ex 16, no logro encontrar prueba convincente de que el capítulo abarque una semana exacta. Me parece que los aspectos cronológicos fundamentales sobre los que se sostiene la teoría proceden de la propia teoría y no del texto.

16,10 «la gloria de Yahwé». Cf. C. Westermann, «Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift», *Wort-Gebot-Glaube. Festschrift W. Eichrodt,* Zúrich 1970, pp. 227-49.

16,12 «por la mañana». Cf. J. Ziegler, «Die Hilfe Gottes "am Morgen"», *Alttest. Studien F. Nötscher,* BBB I, 1950, pp. 281-8.

«así sabréis que yo soy el Señor vuestro Dios». Cf. W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel,* publicado de nuevo en *Gottes Offenbarung,* pp. 58ss.

16,13 Sobre la descripción de las codornices, cf. *BHH* III, col. 2123. En A. Kaiser, *ZDPV* 53, 1930, pp. 63ss, y F. S. Bodenheimer, *BA* 10, 1947, pp. 1-6, se presenta la descripción científica de las propiedades físicas del «maná» del desierto.

16,20 Sobre la variedad de gusanos, cf. *IDB* IV, p. 878.

16,23 Se cita bibliografía sobre el tema del sábado en Ex 20,8.

16,35 Sobre el problema de la relación entre el maná y la pascua, que aparece en Jos 5,10-12, cf. H.-J. Kraus, *EvTh* 18, 1958, pp. 54ss.

16,36 «omer», «ephah». Cf. R. B. Y. Scott, «Weights, Measures, Money and Times», *Peake's Commentary on the Bible,* ed. M. Black, Londres y Nueva York 1962, pp. 37-41.

4. *Contexto del Nuevo Testamento*

P. Borgen, *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo,* Leiden 1965 (cf. la recensión de L. Martyn en *JBL* 86, 1967, pp. 244s); **B. Gärtner**, *John 6 and the Jewish Passover,* Lund 1959; **A.**

Heising, *Die Botschaft der Brotvermehrung*, Stuttgart 1966; **U. W. Mauser**, *Christ in the Wilderness*, SBT 39, 1963; **R. Meyer**, «Manna», *TWNT* IV, pp. 466ss; **B. J. Malina**, *The Palestinian Manna Tradition*, Leiden 1968, pp. 94ss; **G. Vermes**, «He is the Bread», *Neotestamentica et semitica: Studies in honour of Matthew Black*, eds. E. E. Ellis y M. Wilcox, Edimburgo 1969, pp. 256-63.

No se puede comprender completamente el modo como el Nuevo Testamento trata Ex 16 sin reconocer su dependencia de la tradición exegética judía del periodo helenístico. Como se podría esperar, el Nuevo Testamento comparte en forma y contenido elementos del ambiente judío y griego.

Tanto en los midrasim como en los Targumim, la exégesis rabínica judía se empleó con rigor para combinar todos los relatos del maná del Antiguo Testamento y construir un todo armónico; al mismo tiempo, se encontró con que el don del maná proporcionaba un vehículo excelente para ilustrar el cuidado continuo que Dios tiene por su pueblo en tiempos de dificultad. En primer lugar, los midrasim intentaron poner muy de relieve la descripción del maná, combinando las diversas informaciones de Ex 16, Nm 11 y los Salmos. Ya que en Éxodo y Números se presenta de manera distinta el gusto del maná, los intérpretes midrásicos señalaron que el maná no tenía un gusto fijo, sino que podía adoptar cualquier sabor que a uno le apeteciera (*Mekilta*, Ex 16,23; cf. Sab 16,20). A los rabinos les dio por calcular cuánto maná caía por día, cuándo desaparecía, y cómo aparecía en días de fiesta distintos del sábado. La referencia del v. 5 a la preparación hizo pensar naturalmente en establecer los límites del sábado (*Mekilta*, Pseudo-Jonatán). El midrás se tomaba muy en serio los *realia* de la Biblia, ya que Dios se había dado a conocer a través de una situación concreta. Por tanto, los rabinos entendieron que la función de la exégesis consistía en profundizar lo más posible mediante el uso de la razón y la perspicacia.

En segundo lugar, les interesaba ver en los relatos del maná la especial relación de Dios con Israel. En el don de la comida celestial Dios demostró con claridad su particular amor a su pueblo, que benefició igualmente a las naciones (*Mekilta* sobre Ex 16,21). Una de las cosas creadas la víspera del sábado es el maná (*Mek.*, Ex 16,32), escondida después (Pseudo-Jon. v. 4; sobre todas las fuentes rabínicas, cf. Ginzberg, *Legends of the Jews*, Filadelfia 1925, vol. V, p. 109). ¿Por qué sólo Israel recibió el maná? Ciertamente, Israel no lo merecía. Dios lo hizo por su amor a los patriarcas. De hecho, todo el relato del maná aparece anunciado en la vida de Abrahán. En Gn 18 éste hace por Dios lo que Dios, por su parte, va a hacer en beneficio de Israel. Abrahán se encontró con un huésped hambriento; preparó la mesa y trajo pan. Por su parte, Dios concedió una descendencia gratuita a Abrahán. Con otras palabras, la exégesis rabínica, particularmente en el periodo post-tanaítico, utilizó la tipología para unir el acontecimiento histórico concreto con una categoría más amplia, más general.

Finalmente, el relato del maná sirvió a la tradición rabínica para ilustrar la desobediencia natural del hombre y su necesidad de la ley. A pesar de esto, su alianza nunca se rompe. Para repararlo, Dios ofrece el medio del arrepentimiento. El amor particular de Dios a Israel implicaba la seguridad de que nunca dejaría de alimentar a su pueblo milagrosamente (cf. el desarrollo de este tema en la exégesis medieval de *Éxodo Rabbah*).

Los relatos del maná del Antiguo Testamento se interpretaron de otras maneras dentro del judaísmo. Llamativo es, por ejemplo, el contraste entre la exégesis midrásica rabínica y Josefo. Aunque el modo en que Josefo trata la tradición presenta muchos detalles midrásicos, su preocupación principal al discutir el incidente del maná es intentar que el relato parezca verosímil a sus lectores, racionalizando la tradición todo lo posible (*Antiq.* III,26ss).

Filón representa otra alternativa importante a la exégesis rabínica. En una página de la *Vita Mosis,* 258ss, parafrasea el relato en una típica homilía griega que sigue de cerca las principales indicaciones de la narrativa bíblica. Sin embargo, el uso fundamental de los relatos del maná aparece en algunas referencias amplias (*Mut.* 258-60; *Leg. All.* III,162ss). En su estudio *Bread from Heaven,* P. Borgen ofrece un análisis exhaustivo de estos pasajes; resumiré brevemente sus conclusiones. Borgen afirma que Filón depende de un modelo homilético común, pero que introduce fragmentos de una tradición hagádica heredada en el contexto de un conflicto griego entre la filosofía y la educación enciclopédica. Los conceptos pedagógicos griegos de «virtud y sabiduría» fueron sustituidos por el maná, que ilustró el contraste entre los dos conceptos del aprendizaje. El maná se recibía «sin fatiga ni preocupación», y por tanto llegó a ser un símbolo de las virtudes autodidactas de la filosofía, que contrastan con la fatiga presente en la educación enciclopédica. El maná era la sabiduría celestial enviada desde arriba a las almas que rechazan buscar el conocimiento a través de las fuentes terrenas. Filón utilizó la dependencia diaria de Dios por parte de Israel para poner en guardia contra algunos de su comunidad que aspiraban al éxito social y político e indicó los principios cósmicos del mundo espiritual con los que Dios se ocupa de los judíos tanto ahora como en el futuro.

También el Nuevo Testamento ofrece diversas interpretaciones del relato del maná. Unas veces el uso del Nuevo Testamento está más próximo del típico midrás rabínico (1 Cor 10,3; Ap 2,17); otras comparte la tendencia espiritualizante de Filón (Jn 6). Sin embargo, hay algunas características de la comprensión cristiana de los relatos del maná que la distinguen del ambiente helenístico. Básicamente, el Nuevo Testamento consideró el don del maná tanto desde una perspectiva negativa como desde una perspectiva positiva. Por un lado, el maná era incapaz de proporcionar a los israelitas una vida auténtica. Por otro, el maná era un don de la gracia salvífica, que se identificaba de alguna manera con Cristo. Como resultado de ambas orientaciones, el Nuevo Testamento no prestó

poco interés a las formas concretas del maná, sino que se centró en la realidad divina, de la que el maná era únicamente un signo.

El relato de las tentaciones de Jesús en el desierto en Mateo y Lucas hace referencia explícita al relato del maná, pues cita Dt 8,3: «no sólo de pan vive el hombre...». Hay una analogía evidente entre Israel y Jesús. Del mismo modo que Israel recorrió hambriento el desierto durante cuarenta años y fue puesto a prueba por Dios, también Jesús el Mesías padece hambre durante cuarenta días y noches en el desierto, y es igualmente probado. En una disputa con Satanás, Jesús rechaza la tentación de utilizar inadecuadamente su poder mesiánico. Reconoce la auténtica naturaleza del don de la comida y cita Dt 8 como testimonio de su fe en que Dios puede sostener mediante su Palabra, incluso sin proporcionar comida. Así, Jesús discierne la realidad a la que apunta el milagro.

Hay también una referencia implícita a la tradición del maná en el relato sinóptico de la multiplicación de los panes para cinco mil (Mc 6; Mt 14; Lc 9), aunque la forma del relato ha sufrido el influjo de la forma literaria de 2 Re 4,42, El pueblo sigue caminando hambriento por el desierto. La liberación por medio de Moisés no es total; es sólo una anticipación de lo que Jesús hace como nuevo Moisés, indicando la llegada de la edad mesiánica. Se pone el énfasis en el papel pasivo del pueblo; Dios es quien realiza la acción. El milagro consiste en alimentar al pueblo con pan y pescado corrientes, que son, sin embargo, multiplicados de modo milagroso.

También Pablo utiliza la tradición del maná. En 1 Cor 10,1-13, encuentra una analogía entre Israel y la Iglesia en los grandes acontecimientos redentores de la antigua alianza. Los israelitas «fueron bautizados vinculándose a Moisés... comieron el mismo alimento espiritual y bebieron la misma bebida espiritual». El paralelo de la situación está en la enseñanza de que la gracia salvífica de Dios, que ambos experimentaron, puede perderse y desaparecer. La Iglesia no ha llegado a la tierra prometida y no debe caer en la tentación. También en 2 Cor 8,15 Pablo hace una referencia homilética al maná y encuentra en la igualdad del don divino el fundamento de la responsabilidad que tiene la Iglesia de compartir su riqueza con los necesitados.

Finalmente, Jn 6,31-58 ofrece el uso más importante y profundo de la tradición del maná del Antiguo Testamento. Borgen ha demostrado que Juan utiliza una tradición homilética común, muy cercana a Filón. El evangelista presupone también el don de la ley en el Sinaí como el regalo de vida de Dios al mundo. Sin embargo, la importancia de Juan radica en su profunda transformación de la tradición. En primer lugar, traslada al pan del cielo el papel tradicional de la ley (6,33). Luego identifica el pan del cielo con Jesús y extrae las consecuencias de esta identificación. Los que no han aceptado a Jesús no han obedecido a lo dicho por Dios en el Antiguo Testamento (5,37ss; 6,41ss). Además, Jesús, como pan del cielo, de-

sempeña la función de la sabiduría del Antiguo Testamento y sostiene con comida y bebida a todos los que «vienen a él» (cf. Borgen, p. 154ss).

Borgen (pp. 172ss) ha hecho una exégesis especialmente iluminadora de la dicotomía joánica entre el pan externo y el pan espiritual que se dio a Israel. El contraste no es, como se sugiere frecuentemente, entre un don terreno y un don espiritual. Más bien, Juan sitúa los acontecimientos del pasado en la esfera exterior, y los del presente en la espiritual. Los Padres comieron el maná exterior y murieron; sin embargo, el hombre que come el pan espiritual del cielo no muere nunca, sino que tiene vida eterna. De este modo, Israel queda dividido en dos grupos. «Los judíos» son aquellos, tanto del pasado como del presente, que comen el pan exterior de Moisés y no logran obtener la vida. «Los verdaderos israelitas», tanto del pasado como del presente, son aquellos que comen el verdadero pan del cielo y viven para siempre. La interpretación de Juan es sumamente radical, pues desplaza toda la discusión a otro plano totalmente diferente. La incapacidad de comprender tiene como resultado la muerte. El verdadero objetivo del relato del maná es presentar el asunto de la vida y la muerte. La fe lleva a la vida; la falta de fe (ceguera), a la muerte. Juan testimonia que sólo tenemos vida en Jesucristo, el don que Dios da desde el cielo.

5. *Historia de la exégesis*

J. Buxtorf, «De Manna», *Exercitationes ad Historiam*, Basilea 1659, reimpr. en **B. Ugolini**, *Thesaurus Antiquitatum Sacrarum*, Venecia 1744ss, VIII, pp. 587-640; **S. Deyling**, «De manna in deserto, Exod.16», *Observationes Sacrae*, III[3], Leipzig 1735, pp. 70ss; **L. Diestel**, *Geschichte des Alten Testamentes*, Jena 1869, pp. 585ss; **E. W. Hengstenberg**, «Supplementary Remarks... on Manna», *Dissertations on Daniel*, Edimburgo 1847, pp. 561-9; **R. B. Kenney**, *Ante-Nicene Greek and Latin Patristic Uses of the Biblical Manna Motif* (tesis Yale), 1968; **E. F. C. Rosenmüller**, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, IV, Leipzig 1831, pp. 316-29; **J. F. Stapelin**, «Dissertatio de Vocula Man ad Exod.xvi: 15», Wittenherg 1664; reimpr. en *Thesaurus Theologico-Philologicus*, Amsterdam 1701, pp. 308ss; **G. B. Winer**, *Biblisches Realwörterbuch* II[3], Leipzig 1847, pp. 53-4.

Los relatos del maná fueron utilizados frecuentemente por los Padres de la primitiva Iglesia como medio homilético para presentar una gran variedad de temas. Sin embargo, este uso del Antiguo Testamento no aportó generalmente mucha originalidad o agudeza. Ignacio identificó el pan celestial con la eucaristía, que le preparaba a uno para la vida más elevada del martirio (*Romanos* 7,3). Melitón de Sardes hizo una elaboración de tipo homilético de los paralelos de la pascua, el maná y la eucaristía (*Homilía de Pascua*). Justino empleó de manera polémica el tema contra los judíos que adoraban al becerro de oro, a la vez que comían siempre del pan del cielo (*Diálogo con Trifón*, 20,4). Igualmente, Cirilo de Alejandría contrastó ampliamente la sensualidad de los judíos, ávidos de carne, con los cristianos, a quienes se enseñó mediante el anuncio del maná (*umbram ac*

typum) lo relativo al autocontrol y al don de Cristo, ofrecidos por la comida espiritual de vida (*De Manna et Coturnice*, PG 69,450ss). Cf. igualmente Orígenes, *Homilías sobre el Éxodo* VII,5 (SC 16, pp. 176ss); san Agustín, *Cuestiones sobre el Heptateuco* II,62; Teodoreto, *Quaestiones in Exodum* 30-32.

El midrás rabínico siguió viendo en el relato del maná una fuente inagotable que podían utilizar para su reflexión homilética. La colección de las tradiciones midrásicas en el Talmud de Babilonia (Yoma, 75-76) y *Éxodo Rabbah* dan la impresión de una arquitectura barroca tardía con infinitas variaciones de motivos anteriores. Se ampliaron las propiedades sobrenaturales y se incluyeron todos los encantos del cielo en la milagrosa efusión del cuidado cariñoso en favor de Israel. De hecho, cuanto más difíciles fueron los tiempos para los judíos, más fantástica se hizo la imagen del cielo en la tierra.

La primera ruptura verdadera en la historia de la exégesis llegó en la alta Edad Media; su impacto se notó en primer lugar en la exégesis judía. Se planteó el problema de si el maná era algo totalmente nuevo en la historia de la humanidad o si se parecía de algún modo a la conocida comida del desierto, que se daba en muchos lugares y que describían continuamente los viajeros del Medio Oriente. Ibn Ezra (muerto en 1174) mantuvo una fuerte polémica con los que trataban de identificar el maná bíblico con la comida corriente. Optó por un tipo de defensa que se convirtió desde entonces en la refutación habitual de los ortodoxos. Subrayó con gran detalle los elementos únicos del maná (su gran abundancia, su duración, su ciclo semanal) y redujo al mínimo los elementos comunes. Abrabanel (1508) desarrolló algo similar, incluso con más detalles, y atacó a quienes intentaban apoyarse en la filosofía de Maimónides para mantener que las leyes del universo natural son inmutables.

Era obvio que poco después la exégesis cristiana se vería envuelta también en la misma problemática. Ya Calvino se vio en la necesidad de presentar una refutación ampliada «de la frivolidad... de que el maná aparece naturalmente en algunos países» y siguió los líneas de defensa presentados por Ibn Ezra, aunque no era consciente de su dependencia. Sin embargo, quien reconoció plenamente la contribución judía fue J. Buxtorf el Joven en su erudito ensayo de las *Exercitationes*, de 1659; según él, no podía encontrarse mejor defensa de la postura ortodoxa sobre las cualidades sobrenaturales del maná que la que ofrecían los comentaristas clásicos judíos.

Una vez más, dentro de la exégesis protestante, el comentario de J. Clericus empezó a apuntar en una nueva dirección. Respecto al asunto de la naturaleza del maná, Clericus encontró una interpretación anterior poco conocida, compatible con su propia propuesta, que citó en innumerables ocasiones. El investigador francés Claudius Saumaise (muerto en 1652), que dependía mucho de un rabí judío del siglo XV, Isaac ben Meir Aramah, afirmó que no había nada nuevo o extraño en la propia sustancia, como si apareciera solamente una vez y después desaparecía. El milagro

está más bien en su presencia diaria, en su cantidad y en su continuidad a lo largo del año. Un motivo adicional para justificar la fuerte continuidad entre el relato bíblico y el producto natural de la tierra era el hecho de que las codornices son una especie común en esa zona. La importancia de Clericus no está sólo en haber hecho popular esta visión sino en reforzarla con más argumentos.

En el periodo siguiente, se desarrollaron varias modificaciones de esta postura intermedia. Kalisch (*Exodus* 1855) es un ejemplo típico, pues trata de distinguir dos tipos diferentes de maná natural, un «maná del aire» y un «maná del árbol»; ambos comparten elementos del relato bíblico y provocaron la confusión entre el Éxodo y el libro de los Números. Sin embargo, todavía afirmaba que «Dios emplea medios naturales para sus grandes acciones... y que en dicho lugar se narra un *milagro*» (p. 290).

A propósito de las relaciones entre la exégesis bíblica y el ambiente de la época es interesante advertir que, aunque no surgieron nuevos datos científicos relacionados con el maná, a finales del siglo XIX la inmensa mayoría de los comentaristas críticos dieron simplemente por válido que el maná bíblico era una sustancia natural. Se atribuía el elemento milagroso a la imaginación de los escritores hebreos (Knobel, Vatke, Stade, etc.). Incluso investigadores británicos prudentes, como McNeile y Driver, parecen asumir en 1900 una postura crítica similar, aunque se cubre con un lenguaje que trata de suavizar el impacto. Para Driver, el maná se ha convertido en «un bonito ejemplo simbólico» (p. 154) (Cf. C. Rylaarsdam, G. H. Davies, J. P. Hyatt y R. E. Clements).

6. *Reflexión teológica en el contexto del canon*

Hay que distinguir de entrada dos problemas distintos, aunque su solución afecta a los dos. El primero consiste en relacionar el testimonio del canon con las pruebas extrabíblicas. El segundo, en relacionar los diversos testimonios del tema del maná dentro del canon.

A) La relación del testimonio canónico con las pruebas extrabíblicas

Hay dos modos tradicionales de enfocar este primer problema, ambos, en mi opinión, inadecuados. El primero es el punto de vista «sobrenaturalista». Según esta opinión, el testimonio bíblico es el documento normativo del acontecimiento, y, por tanto, el históricamente fiable. Las pruebas extrabíblicas deben corregirse y cotejarse en relación con él. Esta opinión tiene su punto débil en que intenta utilizar categorías ajenas a la Biblia, tales como historicidad, objetividad y otras más, conservando, sin embargo, sin ningún tipo de crítica, el contenido del testimonio canónico. Intenta garantizar una realidad atestiguada en el canon por medio de controles dogmáticos utilizados fuera del área de la fe. El segundo, el ra-

cionalista, representa el extremo opuesto. Intenta determinar la verdad del testimonio bíblico basándose en una evaluación crítica según criterios racionales, basados en una experiencia humana anterior. Su debilidad está en asumir que sus criterios sirven para examinar toda la realidad y en eliminar por definición el aspecto teológico. En referencia al relato del maná, los sobrenaturalistas afirman que el relato del éxodo es un documento histórico fidedigno de un milagro único, que no está en relación con ninguna comida natural del desierto. Los racionalistas, al contrario, afirman que el relato del éxodo es una proyección imaginaria (o poética) en la esfera sobrenatural de un fenómeno natural del desierto que puede ser enteramente descrito desde un punto de vista científico.

En mi opinión, una correcta comprensión de la teología bíblica en el contexto del canon nos permite salir de este viejo *impasse*. En primer lugar, el concepto teológico de canon es una confesión. La Iglesia cristiana como comunidad de fe da testimonio de que Dios ha elegido el vehículo de la Sagrada Escritura para darse a conocer a la Iglesia y al mundo, tanto en el pasado como en el presente y el futuro. Desempeña una función única en la relación entre Dios y su pueblo. Se refiere a la actividad divina, manifestada por el testimonio de los profetas y de los apóstoles. Dicho con otras palabras, la Escritura no es simplemente un medio entre muchos otros para testimoniar la única autorrevelación de Dios en Jesucristo. Tomarse el concepto de canon en serio es asignar a la Escritura un papel normativo y negarse a someter la verdad de su testimonio a criterios de la razón humana. Sin embargo, el concepto de canon no exige un conocimiento universal o una teoría de la infalibilidad; se sitúa, por tanto, fuera del sobrenaturalismo. En concreto, por lo que se refiere al relato del maná, la confesión de la Escritura canónica no intenta atribuir al testimonio bíblico una categoría de historicidad que puede ser controlada objetivamente, es decir, fuera de la comunidad de fe. Sin embargo, rechaza la propuesta de que el testimonio bíblico es simple proyección de la imaginación humana. La integridad del canon se mantiene sin necesidad de poner en cuestión áreas en las que, de manera legítima, el razonamiento humano puede dar su propio juicio.

Sin embargo, ¿podemos aislar de este modo estas dos áreas? ¿No hay auténtica relación entre el testimonio canónico de un acontecimiento y las pruebas extrabíblicas? Ciertamente lo hay, y el núcleo del problema radica en esta relación esencial. En primer lugar, el testimonio canónico comparte todas las características del lenguaje humano. No está escrito en una «lengua celestial», sino en la lengua normal de un determinado pueblo en un periodo concreto de la historia. Por tanto, incluso para comprender el testimonio de los escritos canónicos hay que asumir una continuidad entre la experiencia de dentro y de fuera del canon. El testimonio bíblico habla específicamente del maná como «comida» que satisface el «hambre». El don del maná sirve de comida, pero tiene también una función especial, de la que sólo el canon conserva el testimonio: por medio del maná Israel llegó a conocer el poder de Dios (Ex 16,12).

En segundo lugar, la zona común entre el testimonio canónico y el extrabíblico se extiende en todos sus aspectos al contenido de ambos. Los dos comparten modelos, instituciones y experiencias de la vida ordinaria. Los escritos canónicos testimonian la acción de Dios a favor de su pueblo, pero no se elimina del testimonio la fragilidad humana. Los escritos canónicos funcionan como el vehículo de Dios en forma específicamente humana. No hay manera de extraer los elementos puramente «divinos».

¿Qué importancia tiene reconocer esta relación a la hora de comprender el testimonio del canon? Me parece muy difícil en este momento hacer afirmaciones generales respecto a su valor. A veces, parece muy significativo reconocer la relación entre la forma «interna» y «externa» del testimonio; otras, parece poco importante, o incluso nada. De algunos acontecimientos se da testimonio de la misma manera dentro y fuera del canon, por ejemplo la destrucción de Jerusalén en 587. Otros acontecimientos, como la liberación en el Mar de las Cañas, sólo aparecen reflejados en la Escritura, en un contexto de fe. Sigue siendo un problema, quizás deberíamos decir un misterio, cómo pasar del área de dentro del canon a fuera del mismo. Diversos intentos por construir puentes hermenéuticos seguros, ya sean filosóficos, históricos o lingüísticos, tienden a oscurecer el testimonio y a eliminar la tensión en el texto.

El hecho de la continua tensión entre el testimonio bíblico y la perspectiva de fuera del canon nos recuerda que el testimonio de fe no funciona como una filosofía rival de la historia. En cuanto testimonio canónico, remite al Dios que actúa dentro de una comunidad de fe. El objetivo del relato del maná no radica en medir la intensidad de la provisión con el fin de comprobar cuánto se pueden alargar las leyes normales de la naturaleza, sino en discernir la acción de Dios al poner a prueba a Israel. El testimonio canónico pierde su papel fundamental si se le aísla de la realidad a la que únicamente se refiere. Los datos extrabíblicos siguen jugando su papel, pues ofrecen otra explicación sin necesidad de la fe o de la comunidad. Sólo por esta razón deben ser siempre tenidos en cuenta.

Por otra parte, la misma Biblia concede importancia a la relación entre las perspectivas de dentro y fuera de la comunidad de fe. La redención de Dios, tal y como aparece testificada tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, no se reduce a Israel y a la Iglesia, sino que está abierta al mundo. A pesar de que el evangelio proclama una total «novedad de vida», se pide a los cristianos un movimiento de la Iglesia al mundo. El mensaje de vida no está destinado a un grupo selecto de iniciados, sino a todos los hombres. El hecho de que el don del maná beneficie sólo a Israel no oculta la diversa reacción ante él. Algunos lo rechazaron sin fe y no le dieron valor (Nm 11,6). Incluso la «comida del cielo» puede ser considerada algo común.

Además, todo lector, antiguo o moderno, comparte ambas perspectivas dentro de sí. Siempre está tentado a comprender la vida únicamente en función de los límites de la experiencia humana. La función del canon

consiste en conservar el testimonio de la acción de Dios, que no se puede aceptar de una vez por todas, sino a la que hay que responder con un compromiso de fe renovado. La controversia de Juan 6 respecto a la comprensión del maná plantea este tema. El maná en sí mismo, por grande que sea el milagro, no puede sustentar la vida. Debe remitirse a la acción verdadera de Dios, que proporciona vida eterna.

El exegeta bíblico se ve obligado a escuchar el testimonio interno y externo de la comunidad de fe porque vive en ambos mundos. No se atreve a destruir el testimonio canónico, metiéndolo a presión dentro del molde de la «edad antigua»; tampoco se atreve a construir fuera del testimonio canónico un mundo mítico, perfectamente relegado al pasado lejano. Más bien confiesa su participación en la comunidad de fe «examinando las escrituras». Intenta compartir con la Iglesia el pan de vida mediante el testimonio de la Escritura. Permanece abierto con esperanza a esos momentos en que el Espíritu de Dios resuelve la tensión y tiende un puente sobre el espacio que separa la fe y la historia.

B) Comprendiendo la variedad dentro del testimonio del maná

Se advirtió hace mucho tiempo la gran diversidad existente en la descripción del maná dentro del Antiguo Testamento, pero este detalle ha adquirido especial relieve en los estudios críticos del texto durante los cien últimos años. La diversidad de perspectiva no aparece sólo en las descripciones del Éxodo y de Números (el maná ¿sabe a aceite o a miel?), sino en el amplio marco en el que el Deuteronomio y el Salterio han insertado el material. Dt 8 parece contrastar el maná con el pan y parece indicar que Israel aprendió a ser humilde gracias a esta comida. El escritor sacerdotal subraya que se atendió plenamente a la necesidad individual. Cada día recibía cada persona justo lo que necesitaba; nadie tenía ni demasiado ni muy poco. Para el Salmista, la incapacidad de corresponder al don del maná es un testimonio importante de la falta de fe de Israel, que lleva a Israel al juicio. Naturalmente, la naturaleza del problema aumenta cuando se añaden los pasajes del Nuevo Testamento que hacen referencia al maná.

A la luz de esta situación, el método midrásico proporciona una buena solución para hacer frente a tanta diversidad. Se ubica el material dentro de un amplio marco homilético, que sirve para armonizar las dificultades y para hacer el material adaptable a nuevas aplicaciones prácticas. Es importante señalar, desde el punto de vista teológico, que el Nuevo Testamento, aunque utiliza de manera considerable la tradición midrásica, no sigue fundamentalmente este ejemplo a la hora de tratar los relatos del maná. Más bien se basa en el Antiguo Testamento para seleccionar y elaborar ciertos temas de entre una diversidad. El don del maná es, por encima de todo, un signo gratuito del cuidado de Dios, que sostiene a un pueblo rebelde y murmurador y que trata de ayudarle a comprender el

sentido real de la provisión mediante esta gracia divina. Puesto que este proceso selectivo funciona ya en el Antiguo Testamento, el método del Nuevo Testamento, como suele ser habitual, no presenta un contraste fuerte; más bien amplía y desarrolla el camino trazado por el Deuteronomio y el Salterio. Incluso el uso de la tradición por parte de Juan, que marca la ulterior apertura del Antiguo Testamento en la dirección de la exégesis de Filón, arranca con temas que están firmemente enraizados en el Antiguo Testamento. Ciertamente, su interpretación cristológica va más allá del texto del Antiguo Testamento, pero conserva el tema central del «pan celestial que da la vida a aquellos que lo comen».

El Nuevo Testamento ha preferido limitar su reflexión a una parte de todo el testimonio del Antiguo Testamento a propósito del maná. El peligro de esta selección se advierte en la historia posterior de la exégesis cristiana, donde el proceso de ampliación de los temas del Nuevo Testamento ha llevado a una separación virtual de su fundamento en el Antiguo Testamento. El maná ha pasado a ser la comida celestial circunscrita a la eucaristía y sus propiedades están limitadas a ámbitos espirituales de alto nivel. Una función esencial de la reflexión teológica del canon es continuar transmitiendo todos los aspectos tanto de la Antigua como de la Nueva Alianza. Especialmente en nuestra cultura moderna, el testimonio del Antiguo Testamento a propósito de la preocupación de Dios por satisfacer el hambre física de su pueblo es un fundamento importante sobre el que debe construirse el testimonio del Nuevo Testamento sobre Jesucristo como «pan del cielo».

XIII. AGUA EN MASÁ Y MERIBÁ (17,1-7)

G. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, Nashville 1968, pp. 53ss; **V. Fritz**, *Israel in der Wüste*, Marburgo 1970, pp. 10ss, 48ss; **H. Gressmann**, *Mose und seine Zeit*, 1913, pp. 145ss; **S. Lehming**, «Massa und Meriba», *ZAW* 73, 1961, pp. 71-77; **M. Noth**, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, pp. 127s; **E. Meyer**, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, La Haya 1906, reimpr. Darmstadt 1967, pp. 51ss; **H. Seebass**, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg*, Bonn 1962, pp. 61ss.

17 [1]La comunidad israelita se alejó del desierto de Sin por etapas, según las órdenes del Señor, y acamparon en Rafidín, donde el pueblo no encontró agua de beber. [2]El pueblo se encaró con Moisés, diciendo:

–Danos agua de beber.

Él les respondió:

–¿Por qué os encaráis conmigo y tentáis al Señor?

[3]Pero el pueblo, sediento, protestó contra Moisés:

–¿Por qué nos has sacado de Egipto, para matarnos de sed a nosotros, a nuestros hijos y al ganado?

[4]Moisés clamó al Señor:

–¿Qué hago con este pueblo? Por poco me apedrean.

[5]El Señor respondió a Moisés:

–Pasa delante del pueblo, acompañado de las autoridades de Israel, empuña el bastón con el que golpeaste el Nilo y camina; [6]yo te espero allí, junto a la roca de Horeb. Golpea la roca y saldrá agua para que beba el pueblo.

[7]Moisés lo hizo ante las autoridades israelitas y llamó al lugar Masá y Meribá, porque los israelitas se habían careado y habían tentado al Señor, preguntando: «¿Está o no está con nosotros el Señor?»

1. *Notas filológicas y textuales*

17,2 Algunos manuscritos hebreos, el Pentateuco Samaritano y las versiones leen un verbo singular en vez de *t'nû*. Muchos manuscritos leen *ûmah*.

17,3 Donde el TM lee un singular, las versiones leen un sufijo de primera persona del plural.

2. *Problemas de fuentes y de historia de las tradiciones*

Los comentaristas están de acuerdo en señalar que la fuente P aparece representada por la nota de itinerario del v. 1abα. El resto de la narración no parece ser unitaria; sin embargo, no están claros los criterios para tomar una decisión. En el doble nombre, Masá y Meribá, y en los vv. 1bβ-2 y 3 se encuentra la prueba principal para sostener la existencia de múltiples fuentes. No convence el antiguo intento de Gressmann, y más recientemente el de Hyatt, de encontrar dos estratos literarios completos. Noth atribuye el relato a J, a excepción del v. 3, que asigna a E, aunque sin prue-

bas objetivas. El intento de Fritz de atribuirlo a P es ciertamente poco probable porque, en los demás casos, P siempre incluye a Aarón con Moisés. Rudolph encuentra sólo la mano de J, pero a costa de reorganizar mucho el texto. A Coats no le convence el análisis de fuentes y piensa que la tensión procede de la tradición oral. No puede solucionarse esta cuestión con ningún tipo de certeza.

El Antiguo Testamento usa la tradición de Meribá de una manera tan variada que se puede sospechar que detrás de la narración actual hay una compleja historia de tradición. Desgraciadamente, ya no disponemos de las pruebas suficientes para trazar este desarrollo y nos quedamos con una gran variedad de hipótesis, que tienen pocas posibilidades de ser demostradas o refutadas. La prueba lexicográfica muestra que Masá aparece sola en Dt 6,16; 9,22. Meribá (en formas un poco variadas) aparece sola en Nm 20,13; Dt 32,51; Sal 81,8; 106,32. Masá y Meribá están en paralelo, aunque no identificadas, en Dt 33,8 y Sal 95,8. La explicación más aceptada de su relación (p.ej., Noth) es que Masá es un elemento deuteronómico, introducido secundariamente en la narración actual basándose en un paralelismo poético anterior. Ciertamente, la narración de Ex 17,1-7 se centra primeramente en Meribá, pero sólo se pueden hacer especulaciones sobre cuándo y cómo entró Masá. Es probable que Masá y Meribá estuvieran relacionadas mucho antes en la tradición. Se añade también a la complejidad del problema el hecho de que en la tradición el pueblo discute a veces con Yahwé (Dt 6,16; Sal 95,8) y a veces Yahwé prueba al pueblo (Dt 33,8; Sal 81,8).

El relato de Ex 17,1-7 guarda una relación evidente con el de Nm 20,1-13. No sólo son cercanos la forma y el contenido básicos, sino que en ambos se conserva el nombre de Meribá. Nm 20 difiere principalmente en que centra el relato en una tradición que se encontraba vinculada a la misión de Moisés. Aunque Wellhausen ya percibió que los dos relatos de Meribá enmarcan actualmente la tradición del Sinaí, es muy difícil decir algo seguro sobre la posición original de este relato dentro de la narración.

Se piensa generalmente que el nivel más antiguo del relato de Meribá ofrecía una etiología local, que intentaba explicar el nombre como un lugar en el que se resolvían disputas. Von Rad escribe que en «Masá y Meribá... se examinaban causas legales y se fallaba la sentencia mediante ordalías» (*Teología* I, p. 35). Al mismo tiempo, otros pretenden ver en el relato una etiología que explica la presencia de una fuente que manaba de una roca (Gressmann). El problema de la explicación etiológica es que la etiología no se relaciona con el agua de la roca, sino con la disputa. Por tanto, a fin de evitar esta dificultad, Coats (pp. 53ss) tiene que reconstruir en el desarrollo del relato tres niveles. El primero ofrecía un juego de palabras con el término «disputa»; el segundo presentaba el milagro del agua; el tercero conducía al motivo de la murmuración. En mi opinión, es muy dudoso que la etiología funcione de esta manera dentro de la tradi-

ción y el tema debe ser reexaminado (cf. el comienzo de B. O. Long, *The Problem of Etiological Narrative,* 1968).

El relato de Meribá (Ex 17) refleja un esquema oral que hemos encontrado en otras partes de las tradiciones del desierto (cf. modelo I en la Introducción a las tradiciones del desierto, pp. 254ss). De acuerdo con él, el pueblo pasa necesidad; murmura contra Moisés; éste intercede ante Yahwé, y se hace frente a la necesidad. En mi opinión, este modelo se encuentra en el nivel más antiguo de la tradición. Los elementos etiológicos, como el juego de palabras sobre el nombre de Meribá, entraron en época antigua para completar y ampliar la tradición primitiva. La tradición no se desarrolló a partir de la etiología, sino que la etiología se añadió posteriormente a la tradición de la ayuda de Yahwé en el desierto.

3. Contexto del Antiguo Testamento

El relato del agua en Meribá sigue un esquema familiar. Israel está desplazándose desde el desierto de Sin hasta el Monte Sinaí. El incidente sucede en Refidín, lugar de ubicación desconocida, pero, según la tradición (19,2), no lejos del Sinaí. En Refidín no hay agua y el pueblo se queja a Moisés. Parece haber un duplicado en los vv. 1b-2 y 3. En ambos casos el pueblo tiene sed y critica. Sin embargo, el efecto de la narración actual ampliada es el de crear, a partir de las quejas estereotipadas, una forma que se parezca a una verdadera controversia. Rara veces refleja la disputa con Moisés un toma y daca tan real. El uso del término «encararse» (*rîb*) en el v. 2 se utiliza finalmente en el momento de dar el nombre a Meribá.

La importancia de la murmuración se hace patente en el momento en que Moisés se dirige a Dios: «¿Qué hago con este pueblo? Poco más y me apedrean». A Moisés se le indica que vaya delante del pueblo y que tome por testigos a algunos ancianos y su bastón. Este último es una de las pocas referencias dentro del Éxodo a los acontecimientos anteriores de las plagas. Sin embargo, sería difícil que un escritor familiarizado con toda la tradición mencionara el bastón de Moisés sin referirse al acontecimiento que le dio al principio tanta fama. Moisés debe encontrarse con Dios en la roca del Horeb. Sorprendente es la mención del Horeb, ya que no se llega a la montaña sagrada hasta el c. 19. Parece difícil evitar la dificultad sugiriendo que con los mismos términos utilizados se puede incluir una región más amplia. Algunos comentaristas (Jacob, Cassuto) señalan que el escritor se está refiriendo explícitamente a acontecimientos anteriores en los que Dios demostró su poder. El bastón recuerda a las plagas; Horeb, al episodio de la zarza ardiente (c. 3). Sin embargo, esta última referencia parece forzada y carece de justificación dentro del texto. El resto de la narración no presenta ninguna conexión más con el Horeb.

Algunos comentaristas (Gressmann, Bäntsch) han especulado sobre por qué Dios permanece de pie en la roca si Moisés debe golpearla. Cier-

tamente, es del todo arbitrario basarse en esta frase para sugerir que, en cierto momento del desarrollo del relato, se presentaba al mismo Dios golpeando la roca. Es claro que el autor no encuentra ninguna tensión entre el ejercicio del poder de Dios y el papel de Moisés como agente suyo. Por otra parte, parece inútil racionalizar el relato (como lo hace Cassuto) citando paralelos modernos de agua que sale a través de la pared de la roca en el desierto. Todo el interés del relato está en el cuidado gratuito y sorprendente de Dios, que proporcionó agua a su pueblo cuando no la había por ningún lado.

Aunque es posible que los nombres de Meribá y Masá denotaran en alguna ocasión un lugar de decisiones legales, los nombres han entrado a formar parte de la tradición en relación con el motivo de la murmuración. Dios proporcionó agua a un pueblo que planteaba problemas, que ponía en cuestión su presencia en medio de ellos. Sal 95 habla de la dureza de corazón de Israel, que, a pesar de que ha contemplado repetidamente sus grandes obras, pone a Dios a prueba.

Notas

17,1 «Refidín». La ubicación es desconocida, a pesar de que se han sugerido una variedad de localidades diferentes. Cf. las propuestas en Driver, *Exodus*, pp. 155ss, y en *BHH* III, col. 1551.

17,5 «ancianos de Israel». Cf. Ex 24,1.

17,6 «Horeb». Cf. Ex 3,1.

17,7 «Meribá». La mayoría de los comentaristas ubican Meribá en Cades debido a Nm 20,13. A pesar de que ello ha sido recientemente criticado por Fritz, H. Clay Trumbull, *Kadesh-Barnea*, 1884, afirma haber sido el primero en identificar Cades con *ʿēn qdēs*. V. Fritz, pp. 49ss, revisa los datos que identifican Cades con *ʿēn qdēs* o con *ʿēn el-qdērāt*. Elliger (*BHH* II, col. 917) y la mayoría de los geógrafos modernos defienden la primera identificación. Sin embargo, cf. Aharoni, *The Land of the Bible*, Filadelfia 1967, p. 184.

XIV. GUERRA CON LOS AMALECITAS (17,8-16)

M. Buber, *Moses*, 1946, pp. 90-3; **V. Fritz**, *Israel in der Wüste*, Marburg 1970, pp. 55ss; **R. Gradwohl**, «Zum Verständnis von Ex. xvii, 15f.», *VT* 12, 1962, pp. 491-4; H. **Gressmann**, *Mose und seine Zeit*, 1913, pp. 155ss; **J.** H. Grø**nbaek**, «Juda und Amalek. Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zu Exodus 17, 8-16», *Studia Theol.* 18, 1964, pp. 26-45; **E. Meyer**, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, La Haya 1906, reimpr. Darmstadt 1967, pp. 389ss; **K. Möhlenbrink,** «Joshua im Pentateuch», *ZAW* 59, 1942/3, pp. 14-58; **M. Noth**, *Überliferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, pp. 131ss; **T. Nöldeke**, «Über die Amalekiten», *Orient und Occident* II, 1864, pp. 614-55; **H. Schmid**, *Mose. Überlieferung und Geschichte*, 1968, pp. 62ss.

8 Los amalecitas fueron y atacaron a los israelitas en Rafidín.
9 Moisés dijo a Josué:
–Escoge unos cuantos hombres, haz una salida y ataca a Amalec. Mañana
yo estaré de pie en la cima del monte con el bastón maravilloso en la mano.
10 Hizo Josué lo que le decía Moisés y atacó a los amalecitas; entretanto, Moi-
sés, Aarón y Jur subían a la cima del monte.
11 Mientras Moisés tenía en alto la mano vencía Israel, mientras la tenía ba-
jada vencía Amalec.
12 Y como le pesaban las manos, ellos cogieron una piedra
y se la pusieron debajo para que se sentase; mientras, Aarón y Jur le sostenían
los brazos, uno a cada lado. Así sostuvo los brazos hasta la puesta del sol.
13 Josué derrotó a Amalec y a su tropa a filo de espada.
14 El Señor dijo a Moisés:
–Escríbelo en un libro de memorias y léeselo a Josué: «Borraré la memoria
de Amalec bajo el cielo».
15 Moisés levantó un altar y lo llamó «Señor, mi estandarte»,
16 diciendo:
–Una mano sobre la bandera del Señor; el Señor está en guerra con Ama-
lec de generación en generación.

1. Notas textuales y filológicas

17,9 Ya en el periodo tanaítico se debatió la cuestión de si el adverbio «mañana» es parte de 9a o de 9b. Cf. *Mekilta, ad loc.* Sigue habiendo división de opiniones entre los traductores modernos. Compárese RSV y JNPS con AmTr y NEB. Prefiero incluirlo en la segunda parte del versículo, ofreciendo así una secuencia más lógica. Los acentos masoréticos proporcionan una prueba adicional.

17,11 Los verbos son frecuentativos. Las versiones y el Pentateuco Samaritano leen el *yādô* del TM como un plural; sin embargo, es una armonización secundaria con el v. 12.

17,13 «derrotó». El significado principal de la raíz *ḥlš* es «debilitar». En el contexto de Ex 17,8ss, la victoria de Israel sobre Amalec no fue una aniquilación.

NJPS prefiere el sentido menos literal «el pueblo de Amalec».

17,14 Orlinsky (*Notes*, p. 172) defiende el término más libre «documentos»; no, en cambio, «libro», que considera anacrónico en este pasaje.

Sobre la fuerza de *zikkārôn*, cf. W. Schottroff, *Gedenken*, pp. 299ss; B. S. Childs, *Memory and Tradition*, pp. 66ss.

17,16 Hace mucho que se advirtió la dificultad de comprender el texto de este versículo. Fue ya un problema para las versiones y siguió siendo motivo de debate en la posterior historia de la exégesis. Dos son los aspectos del problema, que están muy relacionados entre sí: a) ¿Qué significa(n) la(s) palabra(s) *k*ᵉ*suyāh* en el v. 16? b) ¿Qué función tiene 16 en relación con 15?

Con respecto al primer problema, LXX lee ἐν χειρὶ κρυφαίᾳ («con una mano oculta»); ello indica que las consonantes son las mismas del TM, aunque se puntúa como un verbo *k*ᵉ*suyāh*. El Pentateuco Samaritano lee *ks'*. El Targum Ónqelos, Pseudo-Jonatán, El Targum Neófiti I y los comentaristas judíos medievales proponen la interpretación de esta palabra en el sentido de «trono». También la Vulgata lee «trono», aunque reinterpreta la sintaxis hebrea: *quia manus solii Domini*. Se ha propuesto de manera ocasional mantener el TM, derivando, sin embargo, el nombre de una diferente raíz hebrea: *kss* = «planear» (Cassuto). Sin embargo, la teoría más difundida es la conjetura propuesta en el siglo XVII por J. Clericus, y aceptada por muchos investigadores posteriores, de enmendar *kēs* por *nēs* («bandera»).

Con respecto al segundo problema, se discute igualmente la función del v. 16. Los targumes, Rashi y AV comprenden la frase como un juramento de Dios. Otros la interpretan como un juramento de Moisés (Dillmann, B. Jacob, NEB). Además, las opiniones difieren respecto al sujeto de la mano, si es Dios, Moisés o incluso Amalec (Clericus, AV al margen). La traducción de NJPS («esto significa») interpreta el v. 16 como una explicación del nombre del v. 15. Finalmente, Gressmann (*Mose und seine Zeit*, p. 159) y, más recientemente, Gradwohl (*o. c.*, p. 494) han propuesto la teoría de que la mano del v. 16 es una referencia a una mano votiva en el cetro de Dios, que tiene por fin garantizar la guerra continua contra Amalec. Obviamente, cualquier decisión respecto al primer problema afecta muy de cerca al segundo.

No tengo intención de ofrecer una interpretación nueva y sorprendente, distinta de las enumeradas, sino proponer criterios para evaluar los datos y llegar a un grado de certeza para alcanzar una solución. El punto de partida es la fórmula de imposición del nombre en 15b: «le dio el nombre de Yahwé *nissî*». J. Fichtner (*VT* 6, 1956, pp. 372ss) y B. O. Long (*Etiological Narrative* [véase p. 261], pp. 4ss) han dejado clara la existencia de dos modelos etiológicos distintos utilizados al dar nombre. En la Forma I el don del nombre precede a su etiología; en la Forma II el don del nombre sigue a la etiología. Ahora sólo nos interesa la Forma I. Hay tres elementos estereotipados de interés: a) con respecto a la secuencia, se introduce primero el nombre con el verbo *qr'* (llamar), y después se ofrece la etiología (Gn 41,51; Ex 2,22). b) En la etiología se toma algún elemento del nombre y se repite mediante un juego de palabras: «lo llamó *m*ᵉ*naššeh* porque Dios me hizo olvidar (*naššanî*)...» c) La etiología se relaciona con una palabra pronunciada: «lo llamó NN porque *dijo...*» Incluso cuando falta el verbo, el uso de la cita directa prueba inequívocamente que se asume el verbo «decir» (Gn 4,25; 32,31; 41,51). Cuando se usa el verbo *'mr*, puede ir precedido bien de un *kî* (Gn 16,13; Ex 2,22), o seguido de un *kî* (Gn 26,22; Ex 2,10).

Ahora bien, lo importante de este análisis es demostrar que Ex 17,15 comparte con claridad los elementos de esta forma etiológica. El nombre del altar se introduce primero con el verbo *qr'*. Después sigue la etiología, que se deriva de una palabra hablada. La secuencia *wayyō'mer kî* tiene su paralelo exacto en las etiologías de Gn 26,22 y Ex 2,10. El único elemento que falta es el juego de palabras entre el nombre y la palabra pronunciada. Los paralelos estructurales ofrecen un so-

porte importante para aceptar la enmienda conjetural de leer *nēs* en vez de *kēs*; de este modo se completa toda la forma etiológica.

Varias son las consecuencias de la reconstrucción de la forma etiológica original. El v. 16 funciona obviamente como una explicación causal del nombre del v. 15. Puesto que en la forma etiológica el sujeto de los dos verbos es el mismo –sólo hay pocas excepciones–, se elimina la interpretación tradicional de que Dios pronuncia un juramento (Rashi, AV). Además, el reconocimiento de la forma etiológica excluye la interpretación que entiende el v. 16a como un elemento nuevo; lo conecta, en cambio, con el v. 16b (NEB). Aparte de esto, se debilita la teoría de Gradwohl de la mano votiva, ya que ignora la conexión etiológica de la mano con el sufijo de primera persona del nombre. La alternativa más probable que queda consiste en comprender la frase «la mano sobre la bandera de YHWH» como un grito de ánimo de Moisés a Israel. [NBE traduce: «Monumento al trono del Señor».]

Finalmente, ¿cuál es la función del *kî* del v. 16? La historia de la exégesis presenta grandes dudas respecto a su valor. Se traduce a menudo como una conjunción causal: «porque» o «debido a». Otros la interpretan como aseverativa: «verdaderamente», «*fürwahr*» (Gradwohl), o incluso como una partícula de juramento. Otros incluso piensan que es un *kî recitativum*, paralelo al griego ὅτι, utilizado para introducir una cita directa.

Como en Gn 29,32, la fórmula completa está representada por el doble uso de *kî*: *kî 'āmᵉrāh kî*. En este caso, es claro que el primer *kî* es causal, mientras que el segundo es recitativo. Cuando aparece sólo un *kî*, y éste precede al verbo (como en Ex 2,22), puede tener solamente un significado causal. Esto mismo es válido cuando *kî* aparece solo, sin ningún verbo (Gn 41,51). Sin embargo, ¿cuál es la fuerza del *kî* cuando sigue a un verbo, como sucede en Ex 17,16? Las pruebas favorecen realmente que se comprenda como recitativo. El segundo *kî* conserva su función en la forma completa y el *waw* consecutivo ha asumido la fuerza causal del primer *kî* (Gn 26,22; 29,33; Ex 2,10). En definitiva, el *kî* del v. 16 es recitativo. La palabra que se pronuncia no contiene el elemento causal; el marco etiológico es el que lo proporciona.

2. *Análisis de las fuentes y de la historia de las tradiciones*

Hay un acuerdo general respecto a la unidad de la sección. Los comentaristas antiguos se inclinaron por asignarla a E, fundamentalmente por la referencia al bastón. Sin embargo, como han señalado Noth y otros, el bastón no juega un papel importante y podría perfectamente ser secundario (también Grønbaek). Noth, pues, la asigna a J. Algunos comentaristas modernos consideran el v. 14 como una expansión deuteronómica.

Con respecto al problema de la historia de las tradiciones, hay que tener en cuenta diversos factores. El relato básico de la victoria sobre los amalecitas, gracias a que Moisés tiene las manos en alto, da ciertamente la impresión de ser antiguo. El motivo tiene sus paralelos más cercanos en los oráculos de Balaán, cuya maldición provoca la derrota en la batalla (Nm 22,1ss). No hay en el relato nada que permita relacionar las manos

levantadas con la oración. Por otra parte, el relato de la victoria sobre los amalecitas está conectado con la imposición del nombre a un altar, lo cual apunta a una localización temprana de la tradición. Aunque no es seguro que se pueda relacionar la tradición con Cades, como se ha intentado con frecuencia (Sellin, *Geschichte des israelitisch.jüdischen Volkes* I, Leipzig 1924, p. 69; Grønbaek), no es improbable que la tradición sea un recuerdo histórico del periodo del desierto (también Noth).

Sin embargo, el problema está en comprender el final del relato que promete enemistad perpetua contra Amalec. ¿Cómo debe explicarse esta enemistad, particularmente a la luz de la victoria de los israelitas tal como la cuenta Ex 17? La tradición de Dt 25,17ss proyecta una luz diferente sobre el problema. En ella, se une el voto de enemistad perpetua a una derrota humillante de Israel a manos de Amalec. El no perdonar a débiles e indefensos es un acto de barbarie y motiva el odio continuo de Israel. En 1 Sm 15 se refleja una imagen similar cuando se manda a Saúl que extermine a los amalecitas. La interpretación que hace Grønbaek de los datos es iluminadora: sugiere que a la tradición antigua del desierto se han añadido elementos de la historia posterior entre Israel y los amalecitas. Es más discutible hasta qué punto se puede reconstruir con detalle esta historia posterior.

3. *Contexto del Antiguo Testamento*

La batalla con los amalecitas presenta la misma ubicación geográfica del relato precedente: Refidín. Se sigue discutiendo la conexión de este lugar con Cadés, pero no es difícil imaginar que Israel luchó con los amalecitas en algún oasis del desierto. Los amalecitas eran una tribu nómada que la tradición bíblica remontaba a la genealogía de Esaú (Gn 36,12). La tribu habitaba en la península del Sinaí, en la región de Cades (Gn 14,7), muy al sur, en el desierto de Sur (1 Sm 15,7; 27,8), desde donde hacían incursiones contra la población asentada al sur de Palestina (Nm 13,29; 1 Sm 27,8ss). Los comentaristas consideran extraño que los amalecitas estuvieran tan al sur como Refidín; ello implica que el lugar estaba cerca de la ubicación tradicional del Sinaí. Sin embargo, la incertidumbre geográfica tanto respecto a Refidín como al Sinaí, y nuestra ignorancia de los detalles concretos de la vida de los amalecitas, hacen bastante poco fructífero este tipo de especulación. Ciertamente, tiene pocas consecuencias para el mismo relato.

Josué aparece por vez primera en el Pentateuco, y se dan por conocidas su identidad e importancia (contrástese con Ex 33,11). Debe guiar el ejército, que no es un grupo profesional, sino una selección de hombres *ad hoc*. Por su parte, Moisés se quedará en lo alto de la colina, vigilando la batalla. El artículo definido (*la* colina) indica igualmente que el lugar era muy conocido. Moisés toma en su mano el «bastón maravilloso» (4,20).

No se afirma que el plan de Moisés y sus instrucciones a Josué procedan de un oráculo directo de Dios.

Se describe brevemente la batalla en el valle, pero el interés del redactor se centra en Moisés. El resultado de la batalla depende de lo que haga Moisés. Mientras mantiene las manos en alto, Israel lleva las de ganar; cuando las baja, es Amalec quien domina. Además, cuando Moisés se cansaba de tener las manos en alto, se sentaba en una piedra y Aarón y Jur las sostenían. De este modo Israel se aseguró la victoria.

La dificultad inicial de este relato está en comprender la actividad de Moisés. De entrada, hay cierta tensión en el relato, que las versiones han intentado eliminar, entre el bastón de Moisés, su mano y sus manos. Se introduce el famoso bastón de Moisés, pero no juega ningún papel. No se lo puede relacionar con la bandera del v. 14 ya que se diferencia de ella por vocabulario y función (*contra* Gressmann). Es posible que el bastón estuviera en la «mano» alzada del v. 11. Sin embargo, poco después se utiliza el plural, lo que indica que las dos manos estaban levantadas y ambas tenían que ser sostenidas.

Tanto los comentaristas judíos como los cristianos aceptaron rápidamente que la postura de Moisés era de oración. ¿Qué otra cosa podía hacer? Sin embargo, nada en el texto confirma esta opinión. No se pronuncian palabras, y la batalla se decide únicamente por el subir o bajar Moisés las manos. El mismo efecto tiene la postura de Moisés incluso cuando otros sostienen físicamente sus brazos cansados. Gressmann y Beer han descrito la escena como mágica; en ella, Moisés juega el papel de mago del culto. Se han propuesto paralelos adicionales del Medio Oriente Antiguo (T. H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the OT*, Nueva York y Londres 1969, p. 233). Sin entrar a analizar detenidamente la validez de estos paralelos extrabíblicos, el Antiguo Testamento ofrece ciertamente el paralelo más cercano en la figura de Balaán (Nm 22,1ss). Se lo contrata para que maldiga a Israel, y el interés del relato se centra en el efecto automático de una maldición (o una bendición), que, una vez pronunciada, continúa implacablemente su trayectoria. En Ex 17 las manos son los instrumentos de la mediación del poder, cosa común en el Medio Oriente Antiguo (cf. la expresión hebrea de Gn 31,29). El relato presenta igualmente este elemento amoral del ejercicio del poder por medio de una actividad o de una postura. Tampoco se puede racionalizar hasta el punto de minusvalorarlo (así ocurre ya en la *Mekilta)*, pensando que el papel de Moisés era esencialmente psicológico. Sus manos en alto animaban a Israel a entregarse por completo a la batalla; si no lo estaban, decaía su interés.

Sin embargo, lo llamativo del pasaje es el decidido intento de comprender esta antigua tradición del ejercicio impersonal del poder como un signo de la intervención directa del mismo Dios. La interpretación del significado del acontecimiento es doble. En el v. 14, Yahwé manda a Moisés que deje constancia en un libro de su propósito de borrar el nombre de Amalec. Ésta es la primera referencia a Yahwé que aparece en el rela-

to, pero sirve para confirmar y ampliar la acción emprendida por Moisés. Es probable que este versículo refleje una historia de guerra continua entre Israel y Amalec, que se justifica tradicionalmente basándose en este primer encuentro en el desierto (cf. Dt 25,17ss).

En los vv. 15ss, Moisés conmemora la victoria con un altar al que llama «Yahwé, mi estandarte». Nada hay en la tradición que conecte el altar con la piedra en la que se sienta Moisés (v. 15); tampoco es muy clara la conexión entre el altar y el estandarte. Es posible que al comienzo hubiera una etiología relacionada con él, que pasa ahora inadvertida. Pero, ciertamente, lo importante de la imposición del nombre es dar testimonio del papel de Yahwé en la batalla. Yahwé es el estandarte junto al que se reúne Israel. No está del todo clara la explicación del nombre en el v. 16a: «Una mano sobre el estandarte de Yahwé» (cf. las notas filológicas). Lo importante parece ser que, como explicación del nombre, se ofrece un grito de batalla dirigido a Israel. La frase final resume todo el relato. La guerra con Amalec continuará de generación en generación, porque Yahwé así lo ha querido.

Notas

17,8 Sobre la historia de los amalecitas, cf. los diccionarios bíblicos clásicos: *HDB* I, pp. 77ss; *IDB* I, pp. 101ss; *BHH* I, cols. 77s.

17,11 El intento de Beer (*Exodus*, p. 93) de relacionar las manos levantadas de Moisés con un «signo de la cruz» precristiano parece poco seguro y tiene poco apoyo en los paralelos aducidos.

4. *Historia de la exégesis*

Los primeros exegetas judíos encontraron poca dificultad en el relato y, como por reflejo, lo leyeron como un ejemplo del poder de la oración (*Mekilta*, Rosh Hashana 29). A esta piedad se le añadió un toque de racionalismo, que comprendió la función del estandarte como un medio de animar a Israel a luchar con valentía.

Igual que los judíos, los primeros intérpretes cristianos siguieron considerando el relato como una oración de Moisés, pero centraron su atención en elaborar alegóricamente los detalles. Ya Filón (*Vita Mosis* I,214ss) había asignado un valor simbólico a las manos levantadas, que expresaban la superioridad del cielo sobre la tierra. Orígenes (*In Exod. Hom.* IX,3) vio a Jesús prefigurado en el nombre de Josué. Las manos alzadas significaban su cruz, y la derrota de los amalecitas, la victoria sobre el mal. Estas primeras tipologías se convirtieron en poco tiempo en algo indispensable, y se las siguió reelaborando a lo largo de la Edad Media (para las citas de los Padres, cf. Lapide). Un tema especialmente popular era la identificación de Amalec con la amenaza que surge de la carne.

En el debate entre Fausto y san Agustín surgió una aplicación muy distinta. Ex 17 fue uno de los fundamentos de san Agustín para defender la teoría de la «guerra justa» (*Contra Faustum* XXII,5).

Tanto para Lutero (*Predigt über 2 Mose*) como para Zwinglio (*Farrago Annotationum in Exodum*), el relato fue ante todo un espejo de la vida cristiana e ilustra sus dificultades. A Lutero le desconcertaba el que tantos israelitas (600.000) tuvieran problemas con tan pocos beduinos, pero concluía que esto reflejaba el alto grado de debilidad y de desmoralización al que había llegado Israel por su desobediencia.

Calvino desarrolló un tema algo distinto, recogido en círculos posteriores de la Reforma. Vio en el relato un ejemplo de cómo Dios delega su autoridad en sus ministros, que funcionan como sus instrumentos de poder. El obispo Joseph Hall (*Contemplations*) intercala un toque puritano con su gracia habitual y escribe: «Si Josué no estuviera en el valle, no serviría de nada que Moisés estuviese en la colina. La oración sin medios es una burla a Dios». Además, también Karl Barth (*Church Dogmatics* II,2, Edimburgo 1957, p. 375) halló en Ex 17 una lección de la acción de Dios a través del hombre (en equilibrio complicado), que ni perjudica la voluntad de Dios ni destruye la auténtica actividad del hombre.

La equivalencia entre Amalec y los judíos que lucharon contra los cristianos es una de las tipologías menos afortunadas de Lutero. Mucho más cercano al espíritu del relato es la opinión de R. de Pury (*Der Exodus*, Neukirchen 1961, p. 48), que comenta así el pasaje: «El enemigo de Israel es el enemigo de Dios... Un ataque a Israel es un ataque al mismo Dios. Esto vale todavía hoy». Vista en el contexto religioso al que iba dirigida, la afirmación encontraría muchos defensores entre los cristianos. Sin embargo, entendida como estrategia política, difícilmente se encontraría un abuso mayor en el Antiguo Testamento.

XV. LA VISITA DE JETRÓ (18,1-27)

W. F. Albright, «Jethro, Hobab and Reuel in Early Hebrew Tradition», *CBQ* 25, 1963, pp. 1ss; **E. Auerbach**, *Moses*, Amsterdam 1953, pp. 98-104; **K.-H. Bernhardt**, *Gott und Bild*, Berlín 1965, pp. 119ss; **C. Brekelmass**, «Exodus xviii and the Origins of Yahwism in Israel», *OTS* 10, 1954, pp. 215-24; **M. Buber**, *Moses*, 1946, pp. 94ss; **A. Cody**, «Exodus 18, 12: Jethro Accepts a Covenant with the Israelites», *Biblica* 49, 1968, pp. 153ss; **F. C. Fensham**, «Did a treaty between the Israelites and the Kenites exist?», *BASOR* 175, 1964, pp. 51-4; **A. H. J. Gunneweg**, «Mose in Midian», *ZThK* 61, 1964, pp. 1ss; **C. Hauret**, «Moïse était-il prêtre?», *Biblica* 48, 1959, pp. 516ss; **S. Hermann**, «Mose», *EvTh* 28, 1968, pp. 301ss; **R. Hentschke**, *Satzung und Setzender*, Stuttgart 1963, pp. 30ss; **E. Junge**, *Der Wiederaufbau der Heerwesens des Reiches Juda unter Josia*, Stuttgart 1937; **R. Knierim**, «Exodus 18 und die Neuordnung der mosäischen Gerichtsbarkeit», *ZAW* 73, 1961, pp. 146ss; **B. Mazar**, «The Sanctuary of Arad and the Family of Hobab the Kenite», *JNES* 24, 1965, pp. 297-303; **E. Meyer**, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, La Haya 1906, reimpr. Darmstadt 1967, pp. 66, 97ss, 498ss; **M. Noth**, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, pp. 150ss; **H. H. Rowley**, *From Joseph to Josua*, Londres 1950, pp. 149ss; **H. Schmid**, *Mose. Überlieferung und Geschichte*, 1968, pp. 74ss; **W. H. Schmidt**, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt*, Neukirchen-Vluyn 1968, pp. 61ss; **H. Seebass**, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg*, Bonn 1962, pp. 83ss; **R. de Vaux**, «Sur l'origine Kénite ou Madianite du Yahvisme», *Eretz Israel* IX, *W. F. Albright Vol.*, ed. A. Malamat, Jerusalén 1969, pp. 28ss; **F. V. Winnett**, *The Mosaic Tradition*, 1949, pp. 57ss.

18 [1]Jetró, sacerdote de Madián, suegro de Moisés, se enteró de todo lo que
Dios había hecho en favor de Moisés y de su pueblo Israel, y supo que el Señor
había sacado a Israel de Egipto. [2]Jetró había recogido a Séfora, mujer de Moi-
sés, cuando éste la hizo volverse, [3]y a sus dos hijos, que se llamaban Guersón
(pues Moisés había dicho: «soy emigrante en tierra extraña»), [4]y Eliezer (pues
Moisés había dicho: «el Dios de mi padre ha sido mi ayuda y me ha librado de
la espada del faraón»). [5]Jetró tomó a los dos hijos y a la mujer, y fue en busca
de Moisés hasta el desierto, al monte de Dios donde estaba acampado, [6]y le en-
vió este mensaje:

–Soy Jetró, tu suegro, y vengo con tu mujer y tus dos hijos.

[7]Moisés salió al encuentro de su suegro e inclinándose lo besó; y después
de preguntarse cómo estaban, entraron en la tienda. [8]Moisés contó a su suegro
todo lo que había hecho el Señor al faraón y a los egipcios por amor a Israel,
todos los contratiempos que habían tenido por el camino y cómo el Señor los
había librado de ellos. [9]Jetró se alegró de todo el bien que el Señor había he-
cho a Israel, salvándolo del poder de los egipcios, [10]y dijo:

–¡Bendito sea el Señor, que os ha librado de los egipcios y del faraón! Él ha
librado a este pueblo de la mano de los egipcios. [11]Ahora reconozco que el Se-
ñor es más grande que todos los dioses, porque ha librado a su pueblo de la
opresión egipcia.

[12]Luego Jetró ofreció un holocausto y otros sacrificios al Señor. Aarón y to-
dos los ancianos de Israel, vinieron a compartir con el suegro de Moisés el ban-
quete que se celebró en presencia del Señor.

[13]Al día siguiente, Moisés se sentó a dirimir los pleitos del pueblo, y todo el pueblo acudía a él desde la mañana a la tarde. [14]Cuando su suegro vio lo que hacía Moisés, le dijo:

–¿Qué manera es ésa de atender al pueblo? ¿Por qué te sientas tú solo a juzgar mientras todo el pueblo acude a ti desde la mañana a la tarde?

[15]Moisés le respondió:

–Porque el pueblo acude a mí para conocer la voluntad de Dios. [16]Cuando tienen litigios vienen a mí, y yo dirimo sus querellas y les doy a conocer los preceptos y las leyes de Dios.

[17]Entonces, su suegro le dijo:

–Tu procedimiento no es bueno. [18]Os agotaréis tú y el pueblo que acude a ti, porque es una carga demasiado pesada para ti, y tú solo no puedes con ella. [19]Escúchame, voy a darte un consejo, y que Dios te asista. Tú serás el mediador del pueblo y el embajador de sus asuntos ante Dios. [20]Instruirás al pueblo en los preceptos y leyes, y les enseñarás cómo deben comportarse y lo que deben hacer. [21]Pero escógete de entre el pueblo hombres capaces, temerosos de Dios, hombres íntegros e insobornables, y nómbralos jefes de mil, de cien, de cincuenta y de diez, [22]para que sean los jueces ordinarios del pueblo. Que a ti te lleven únicamente los asuntos más importantes; los demás, que los juzguen ellos. Así aligerarás tu carga, al llevarla ellos contigo. [23]Si procedes así, Dios te dará instrucciones, tú podrás cumplir mejor tu cometido, y este pueblo podrá llegar en paz a su hogar.

[24]Moisés escuchó a su suegro, e hizo todo lo que él le había aconsejado. [25]Escogió de entre todo Israel hombres capaces, y los puso al frente del pueblo como jefes de mil, de cien, de cincuenta y de diez. [26]Ellos eran los jueces ordinarios del pueblo. Las cuestiones más difíciles se las llevaban a Moisés, y las de menor importancia las resolvían ellos. [27]Después, Moisés despidió a su suegro, y éste se volvió a su tierra.

1. *Notas textuales y filológicas*

18,1 *ḥōtēn mōšeh,* «suegro de Moisés». El significado del hebreo *ḥōtēn* es ciertamente «suegro». No se puede tomar el término en el sentido de cuñado, como algunos han intentado hacer. La dificultad del versículo está en el modo de conciliar los diversos nombres y de establecer la relación entre ellos (cf. la exégesis que sigue). Albright (*CBQ* 25, 1963, p. 7) sigue a Bäntsch, Beer, Rudolph y otros; enmienda *ḥōtēn* por *ḥātān* (yerno); sin embargo, de hecho esto corta el nudo gordiano del problema exegético.

18,2 La sintaxis de la frase es difícil. RSV, NEB, etc. siguen a una antigua tradición exegética y suprimen el pluscuamperfecto para evitar la dificultad en la cronología de la narración. Sin embargo, un imperfecto consecutivo no puede indicar de esta manera un periodo de tiempo anterior. Cf. S. R. Driver, *Tenses*^{3}, § 76; König, *Lehrgebäude* III, § 142. NJPS y NAB aciertan en su traducción.

El nombre *šillûḥîm* denota tanto una «despedida» como una «dote». A pesar de que algunos lo han propuesto, el último significado no encaja en el contexto. La *Mekilta* entiende la despedida como un divorcio y cita el paralelo de Dt 24,1.

18,4 *bᵉʿezrî.* La preposición es un *beth* de identidad delante de un predicado sólido. R. J. Williams, *Hebrew Syntax*, Toronto 1967, § 563.

18,5 «monte de Dios». La conexión sintáctica es bastante sólida; sin embargo, cf. *G-K* § 118g.

18,6 Es difícil saber si es preferible la lectura del Pentateuco Samaritano y LXX, *hinnēh* = «he aquí» (así RSV, NEB). A pesar de que el TM es totalmente inteligible, el cercano paralelo de Gn 48,2 favorece la lectura de LXX. El verbo precedente no presenta ningún problema real.

18,9 *wayyīḥadd*ᵉ. El TM conserva dos tradiciones de puntuación. LXX lee ἐξέστη, que puede provenir de las raíces hebreas *ḥrd* o *ḥtt.*

18,10 En LXX falta el v. 10b. Su contenido es muy semejante a 10a; ello sugiere que es una glosa secundaria. Se ha aceptado la propuesta de *BH*[3] (pasar 10b a 11b).

18,11 El Targum Ónqelos interpreta el comparativo como una fórmula monoteísta: «no hay ningún dios más que él...».

Hay un problema textual en 11b. El TM presenta un anacoluto. LXX evita la dificultad no teniendo en consideración el *kî.* La tradición rabínica interpretó el versículo como si implicara una reacción «ojo por ojo» por parte de Dios (Ónqelos, Pseudo-Jonatán). Puede ser que se haya perdido una parte del versículo, o que, como se ha sugerido, el versículo que falta se encuentre en 10b. Sobre el significado del verbo *zādû*, cf. Ex 21,14; Neh 9,10.

18,12 *wayyiqqaḥ* = «tomó». La enmienda con carácter de conjetura, que propone *BH*[3] (*wayyaqrēb,* «ofreció»), supone una libertad exegética respecto al texto demasiado grande.

18,15 «buscar a Dios». Un estudio de la expresión puede verse en C. Westermann, «Die Begriffe für Fragen und Suchen im AT», *Kerygma und Dogma* 6, 1960, pp. 2ss.

18,16 LXX lee en plural el verbo en singular del TM *bā'.* El sentido que ello da en este contexto es en cierto modo mejor. Sin embargo, el sujeto del verbo podría ser la «cosa». Cf. Ex 22,8. *ḥōq* = «estatutos». Sobre el campo semántico de esta palabra, cf. R. Hentschke, *o. c.*, pp. 28ss; P. Victor, *VT* 16, 1966, pp. 358ss. Sobre el tratamiento reciente más completo de *šāpaṭ* = «gobernar, juzgar», cf. G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtsätze,* WMANT 39, 1971, pp. 63ss.

18,19 La propuesta de A. Geiger (*Urschrift und Übersetzung der Bibel,* Breslau 1857, p. 328) de que *mûl hā'ᵉlōhîm* (delante de Dios) era una corrección tardía de un original *lē' lōhîm* (para Dios) es muy desacertada. Cf. la exégesis.

18,21 «hombres capaces...». Sobre la terminología, cf. Knierim, *o. c.*, p. 149. En hebreo, la cualidad opuesta sería *'anšē bᵉnê-bᵉliyya'al* (Jue 19,22; 1 Sm 2,12).

18,25 El texto del Pentateuco Samaritano añade el pasaje de Dt 1,9-18.

2. *Análisis de las fuentes y de la historia de las tradiciones*

Hay un acuerdo general entre los investigadores críticos de que el c. 18 es fundamentalmente un relato unitario. Han resultado muy poco convincentes los intentos por encontrar dos niveles completos (por ejemplo, el de Gressmann). Sólo de manera ocasional aparecen signos de un duplicado. Se ha considerado frecuentemente que el intercambio entre los dos nombres divinos (doce veces Elohim; seis Yahwé) indicaba por lo menos que había partes de dos fuentes. Sin embargo, el contenido de la narración podría haber tenido también su importancia en dicha variación. La mayoría de los comentaristas asignan el capítulo a E (cf. Elohim, monte de Dios); sin embargo, detectan alguna influencia de J en la repetida fraseología de los vv. 1-12.

Los dos lugares del relato en que éste presenta una expansión aparente revelan distintos tipos de problemas dentro del texto. Los vv. 2-4 parecen hacer cuadrar relatos distintos de Séfora y sus hijos (cf. 4,20). La dificultad sintáctica del v. 2 apunta a una mano redaccional más tardía. Sin embargo, el problema de los vv. 15ss tiene que ver con los distintos conceptos de la misión de Moisés. A veces, decide en medio de disputas; otras veces, presenta estatutos o actúa como mediador entre Dios y el pueblo. El problema está, por tanto, profundamente enraizado en la tradición oral, y no refleja fuentes literarias diferentes.

Durante mucho tiempo, los comentaristas se han preocupado por el problema del orden cronológico del c. 18 del relato del Éxodo. Tanto Ibn Ezra como John Lightfoot (*Gleanings out of... Exodus*, Works II, Londres 1822, pp. 379s) explicaron con mucho detalle por qué consideraban que el lugar original del capítulo estaba detrás de los capítulos del Sinaí. Así, por ejemplo, aún no se habían construido el tabernáculo ni el altar para el sacrificio. Moisés no conocía aún las leyes de Dios. El Deuteronomio (1,9ss) sitúa el incidente al final de la estancia de los israelitas. De manera ocasional, los investigadores atribuyeron el desplazamiento a un orden temático, en el que se contrasta la amistad de Jetró con la hostilidad de Amalec en el c. 17 (Cassuto). En mi opinión, el problema se plantea en un nivel más profundo, y no puede resolverse por medio de ajustes cronológicos.

El c. 18 presenta también una serie de problemas extremadamente difíciles respecto a la historia de las tradiciones. No sorprende por eso que el capítulo haya estado tanto tiempo en el centro de la controversia. Se centró en primer lugar la atención en la visita de Jetró de la primera mitad del capítulo. Ya los comentaristas medievales judíos tuvieron dificultades con el papel de Jetró en el relato. A no ser que se tratara de un prosélito, ¿qué hacía un sacerdote extranjero ofreciendo sacrificios al Dios de Israel? Posteriormente, los críticos históricos presentaron otra propuesta a dicha cuestión. Jetró podría ofrecer a Yahwé ¡porque había alabado siempre a Yahwé! De hecho, el relato sugiere que tomó la iniciativa y fue a los israelitas a los que inició en este culto. La famosa «teoría quenita» fue un intento de elaborar y sistematizar estas primitivas propuestas, realizado desde la historia de las religiones. En Alemania la teoría recibió su formulación clásica de Budde; en Inglaterra, de Rowley.

No es necesario presentar la hipótesis de manera detallada, pues se puede consultar en múltiples libros de texto. Es un intento de reconstruir la historia de la primitiva religión de Israel por medio de conclusiones obtenidas a partir de ciertos datos del relato bíblico. Por ejemplo, Jetró, llamado en algún otro lugar «el quenita», encuentra a Moisés en el «monte de Dios», y preside el culto. En un momento posterior del capítulo, instruye a Moisés en la administración de la justicia (ésta es considerada una práctica religiosa). Además, Moisés «descubrió» el nombre de Yahwé mientras estaba en Madián y vivía con Jetró. ¿No era ya un sacerdote que

adoraba a Yahwé? El posterior relato de la amistad entre Israel y los quenitas indica un permanente sentido de parentesco. Sin embargo, a pesar de lo ingenioso de la hipótesis, la teoría plantea diversos problemas; en su forma clásica, tiene pocos defensores en nuestros días (cf. la crítica de Brekelmans, *o. c.*, y de de Vaux, *o. c.*). En primer lugar, el método de investigación es anterior a la crítica de géneros. De ninguna manera se propone trazar una historia de la tradición; junta, sin embargo, diversas informaciones del Antiguo Testamento, que funcionaban originalmente de modos muy variados. Además, el método intenta deducir información histórica de fuentes que no se tuvieron frecuentemente en consideración precisamente en los temas de máximo interés. El resultado fue una construcción teórica que superaba con creces los datos de que se disponía. En definitiva, la teoría suscitó algunas preguntas importantes, pero se convirtió al mismo tiempo en un callejón sin salida.

Una propuesta más interesante fue la de Gressmann, que explicó la tradición de Jetró como una etiología cultual, que pretendía establecer la introducción del culto a Yahwé en Cades. Gressmann conocía perfectamente los distintos niveles de la tradición, e intentó trazar un desarrollo. En época reciente, se ha llegado a un acuerdo considerable para aceptar la presencia de una tradición muy antigua en el núcleo del pasaje; dicha tradición refleja un culto común entre Israel y Madián. Los versículos precedentes son, pues, una elaboración secundaria de este núcleo básico de la tradición. Ciertamente, se sigue criticando la esencia de esta tradición primitiva. Investigadores conservadores como Fensham (*o. c.*) han afirmado que la tradición se apoya en un tratado histórico entre Israel y los quenitas. Este tratado sólo se puede postular por analogía a falta de suficientes pruebas históricas (cf. también Cody, *o. c.*). Otros, Knierim, por ejemplo (*o. c.*), están más cerca de Gressmann, pues la consideran una etiología cultual levítica sin continuidad histórica. Sin embargo, el v. 12 no es etiológico en su forma actual y debe igualmente proponerse como principio para apoyar esta interpretación.

Para la exégesis es quizás más importante el reconocimiento de tensiones en el texto (ello refleja la historia de las tradiciones). Sin embargo, el mismo texto presenta igualmente algún intento de resolver la tensión. El capítulo conserva muchos elementos del nivel más antiguo de la tradición. Jetró es un sacerdote y lo es de una nación extranjera (Madián). El encuentro se lleva a cabo en la montaña sagrada de Dios y se da una comida cultual común presidida por el madianita. Sin embargo, la forma ha sido retocada; con ello se ha dado una orientación diferente a este material antiguo. Antes de todo, el clímax del capítulo está ahora en el v. 11 (confesión de Jetró). El v. 12 forma ahora el elemento final de una serie de acciones, que tienen su origen en la escucha, la alegría, la bendición, la confesión y el sacrificio. Además, la tradición no apela al recurso de un «relato de conversión», con el que hacer que los elementos antiguos se vuelvan inofensivos (cf. exégesis). En ningún lugar se presenta a Jetró como un pagano que se convierte en yahvista. A este respecto, es llamati-

vo el contraste con Naamán (2 Re 5). Al contrario, se describe a Jetró alabando al Dios de Israel con un lenguaje de fe e imitando el modelo de Sal 135. En definitiva, hay tensiones en el texto, bien señaladas por los investigadores, que indican el desarrollo que se da dentro de la expansión de la tradición. Sin embargo, la tradición ha seguido su propio camino para resolverlas; de un modo, eso sí, que no logra a menudo satisfacer a aquellos que tienen una preocupación por el texto fundamentalmente histórica.

La segunda parte del relato (vv. 13ss) es también compleja. Meyer y Gressmann captaron en parte la esencia del problema de las tradiciones históricas, pero el estudio más importante fue el de Knierim en 1961 (*o. c.*). Este último advirtió que el relato contaba la reorganización de la estructura jurídica de Israel y que su sanción procedía de la función de Moisés. Luego, cuando se pregunta por el *Sitz im Leben* de dicha reorganización, encuentra la clave en las fórmulas militares que constituyen la nueva estructura jurídica y apuntan al periodo de Josafat. Haciendo un estudio crítico-formal exhaustivo, Knierim caracteriza la tradición como una etiología que trata de legitimar la institución monárquica de jueces civiles, por medio de la descentralización del ministerio original de Moisés.

A pesar de estar en parte de acuerdo con el análisis tan penetrante de Knierim, me parece que deben considerarse otros datos, que permiten presentar una imagen distinta de los primeros niveles de la historia de las tradiciones. En concreto, dudo que el factor etiológico fuera el decisivo a la hora de formular la tradición; al contrario, valió sólo para conformar la forma final de la tradición.

En primer lugar, hay elementos de la descripción del papel de Moisés como «juez» que apuntan a una tradición más antigua del ministerio de Moisés. El pueblo va a Moisés cuando quieren «preguntar por Dios». El paralelo con Ex 33,7ss es llamativo. La tienda del encuentro parece ser su ubicación, y se presenta a Moisés discerniendo la voluntad de Dios a través de un oráculo o por medio de las suertes sagradas (v. 19). Además, se le representa en el v. 19 como el mediador, no entre dos individuos que disienten, sino entre Dios e Israel. Obviamente, no se trata de un asunto de disputas civiles, sino que se trata de asuntos que afectan a la alianza (para una discusión completa sobre el ministerio de Moisés, cf. el c. 19).

Ahora bien, en el Pentateuco hay otro relato (Nm 11) que cuenta la descentralización de este ministerio carismático y profético. A pesar de que el relato presenta un aspecto etiológico en 11,26ss, la tradición principal es independiente de este uso. La conexión de Nm 11 con Ex 18 está determinada por el tema común de la incapacidad de Moisés para cargar con el peso de todo el pueblo y del establecimiento de un instrumento para compartir la responsabilidad. En Nm 11 se entiende todavía el cargo con carácter carismático; el don del espíritu cualifica a los setenta ancianos para realizar la función de Moisés. Dt 17,18ss y 19,15ss presentan una mayor ampliación de esta misma tradición. Los levitas hacen de jueces en

ambos casos, en los asuntos civiles y en los religiosos. Además, se hace una distinción entre casos fáciles y difíciles, y el levita instruye (*tôrāh*, v. 11) y decide (cf. H.-J. Kraus, *Die prophetische Verkündigung des Rechts*, Zúrich 1957, pp. 12ss).

Ex 18,13 refleja un estadio aún más tardío de la historia de la responsabilidad jurídica descrita por Knierim. Se refleja ya esta historia en la tensión de los vv. 15ss, que presentan el papel de Moisés. Se advirtió hace tiempo que la expresión «los preceptos y las leyes de Dios» (v. 16) no encaja con la adjudicación de disputas civiles (cf. Hetnschke, *o. c.*, pp. 30ss; Schmid, *o. c.*, pp. 78ss). Pero esta misma tensión va contra la teoría de Knierim de que la fuerza principal en la formación de la tradición fue una etiología nacida de una institución monárquica. Ex 18,13ss refleja la etapa final de la transformación de la tradición, que conserva el sello del periodo monárquico y la organización del ejército profesional. Ciertamente, Knierim tiene razón cuando ve influjo de la monarquía en la forma actual de la tradición. Los jueces reales combinan aún elementos de los ámbitos civil y religioso, que no se habían separado, pero el peso recae ahora en la adjudicación civil. Sin embargo, la tradición conecta este ministerio con el original que tenía Moisés y encuentra en ello una razón para exigir la responsabilidad del pacto en la administración de justicia.

El último problema es el relativo al modo como hay que comprender el papel que juega todo el capítulo en la tradición del éxodo. Gunneweg (*o. c.*) ha afirmado que hay un estrato de tradición madianita (2,15-4,20 y c. 18), que funcionó de un modo nada habitual respecto a la tradición dominante del Sinaí. Por un lado, era original el elemento madianita de la tradición, y no podía proceder de otro círculo. Por otro lado, el complejo de tradición madianita funciona como un enlace secundario entre las tradiciones del Éxodo y del Sinaí. La solución de Gunneweg a dicho problema es la afirmación de que el nombre de Yahwé no estaba originalmente relacionado con la tradición del éxodo, sino sólo con la del Sinaí. La tradición madianita sirvió para introducir a Yahwé en la tradición del éxodo y, sólo posteriormente, se subordinó a su posición actual, cuando compitió con la tradición del Sinaí.

Aunque Gunneweg ha hecho algunas observaciones muy agudas, es improbable que esta teoría obtenga mucho apoyo. Sigue siendo muy especulativo el intento de separar el nombre Yahwé del Éxodo; tampoco hay pruebas con las que confirmar el desplazamiento del estrato madianita por la tradición del Sinaí (cf. la crítica mordaz de S. Herrmann, *o. c.*, pp. 324ss). En mi opinión, puede hablarse difícilmente de un estrato madianita de la tradición. Hay más bien dos focos de la tradición conectados con Madián: la revelación del nombre y el culto común. La conexión de estos dos aspectos de la narración sucedió en una fecha tardía de la historia de la tradición, en la cual la conexión entre el Éxodo y el Sinaí ya se había establecido adecuadamente. Knierim ha afirmado que las dos partes del c. 18 estaban ya relacionadas en la tradición oral; sin embargo, es cierto que

la segunda parte del capítulo está mucho menos relacionada con los madianitas. La omisión total del papel de Jetró en Dt 1,9ss puede servir para confirmar esta observación.

En definitiva, es improbable que, con el fin de reconstruir la historia de la tradición pre-yahvista, se pueda realizar con éxito una incursión que vaya mucho más allá de los niveles de la tradición de Israel más antiguos. Más bien el desarrollo empieza a emerger con claridad en el curso de las propias reflexiones de Israel sobre su tradición, realizadas a la luz del discurrir la historia de la nación.

3. *Contexto del Antiguo Testamento*

18,1-12. La introducción de Jetró, sacerdote de Madián, suegro de Moisés, conduce nuevamente al lector al primer periodo de la narración del Éxodo. Tanto su nombre como su ocupación, su país y su relación con Moisés sirven para recordar el comienzo del relato. Recuerda al periodo del exilio antes de que Moisés hubiera comenzado su tarea de liberador. El hecho de que el autor haya tenido la intención de establecer esta conexión aparece mejor indicado en la referencia explícita de los vv. 2ss a Séfora y a sus dos hijos (cf. Hch 7,29). La última vez que se menciona a Séfora es en el extraño relato de la circuncisión de 4,24-26. Ahora reaparece de repente con Jetró. El autor del relato actual está al corriente de la rápida desaparición de Séfora, y trata, por tanto, de recuperar el hilo perdido mediante la adición de una nota: fue enviada anteriormente a su padre. Sin embargo, esta referencia al anterior incidente no encaja muy bien en la narración que sigue. La mención de los dos hijos subraya también cierta tensión con el relato anterior, que presenta a Moisés en camino sólo con uno. Según parece, el redactor tenía a su disposición una tradición diferente, que intenta utilizar ahora en su relato. El estilo bastante perifrástico (repetición de los nombres de los niños) interrumpe el suave desarrollo de la narración; tiene, sin embargo, una importante función. Al primer hijo se le ha llamado «emigrante en un país extranjero». Por medio de este nombre, Moisés da a conocer su futura misión. Su vida consiste en estar junto a su pueblo. El segundo nombre «el Dios de mi padre fue mi ayuda» da ahora testimonio de la misión realizada por el poder de Dios. El nombre recordaba, además, la revelación en la zarza, cuando Dios se dio a conocer por primera vez a Moisés como «el Dios de tu padre» (3,6).

A pesar de los complejos problemas de la historia de las tradiciones presentes en los relatos de Madián, estos capítulos cumplen una simple y sencilla función en el relato del Éxodo. El c. 2 presenta el periodo de preparación, que es tranquilo. Moisés pastorea el rebaño durante cuarenta años en el desierto; es el tiempo de calma antes de que llegue la tormenta en el c. 3, que lo conduce nuevamente a Egipto. Ahora bien, el c. 18 funciona como una escena conclusiva. De nuevo el redactor presenta una

escena familiar idílica, que recuerda a los patriarcas del Génesis. En el c. 3, Moisés ha recibido el signo de que no sólo liberará al pueblo, sino que también adorará con éste en la monaña santa (3,12). El c. 18 conduce al clímax mediante la comida común presidida por Jetró y en la que también estaban presentes Aarón y los ancianos del pueblo. La primera parte del c. 18 presenta un momento de grato recuerdo: fija su mirada en lo que ocurrió y en lo que Dios hizo por Israel. Sin embargo, no hay todavía ningún rastro del acontecimiento trascendental del Sinaí, que sucede justamente en el momento inmediato. Sólo brevemente, el redactor hace una pausa en su relato para mirar atrás y alegrarse.

El redactor consigue su objetivo reduciendo el ritmo de la narración. Jetró, suegro de Moisés, aparece y se presenta. La repetición de su relación con Moisés (siete veces en doce versículos) produce una atmósfera de fina formalidad. Después, se describe con gran detalle la reacción de Moisés. Hasta este momento del relato, especialmente desde que volvió a Egipto, el redactor apenas se ha parado para hablar de Moisés como hombre. Es tanto una figura profética, airoso y sin miedo delante del Faraón, como un líder acosado por una multitud que murmura, que intercede ante Dios. En el c. 18 el autor vuelve al hombre Moisés. Se invita al lector a experimentar la espontánea explosión de afecto familiar (naturalmente, en el Medio Oriente Antiguo, ¡el afecto recae sobre el suegro, no sobre la mujer!). Moisés sale al encuentro de su suegro, lo trata como uno de nivel superior a quien manifiesta obediencia. Sin embargo, el redactor se entretiene en su descripción. Se besan el uno al otro; se preguntan qué tal están. Sólo entonces conduce Moisés a Jetró a su tienda (tiene, por supuesto, su propia tienda; sin embargo, hasta este momento del relato, el autor no se ha molestado en mencionarla).

Entonces Moisés cuenta a su suegro todo lo que ha sucedido. No le recita un credo ni le detalla una *Heilsgeschichte*. No hay nada ceremonioso. El relato rezuma más bien el verdadero entusiasmo de Moisés, ya que le cuenta el relato de la liberación empezando por las plagas («todo lo que había hecho el Señor al Faraón») y lo conduce a través de las pruebas del desierto antes de llegar a la salvación de la montaña. Sin embargo, Moisés no cuenta simplemente un relato. Testimonia «todo lo que había hecho Yahwé... por amor a Israel» y «cómo los había liberado del poder de los egipcios». El autor no deja ninguna duda respecto al lugar en que se encuentra el énfasis del relato.

Jetró responde con el mismo entusiasmo que ha caracterizado a Moisés. De hecho, se repite el mismo vocabulario. Se alegra de todo el bien que Yahwé ha hecho en favor de Israel, liberándolo de los egipcios. Sin embargo, Jetró hace algo más que expresar una alegría espontánea. Ciertamente, su respuesta sigue el modelo que el salmista bosqueja para que los fieles de Israel alaben a Dios (cf. Sal 135). En primer lugar, Jetró «bendice a Yahwé», es decir, alaba a Dios por sus grandes obras de salvación. Bendecir a Dios supone un tipo especial de alabanza. Reconoce mediante

la acción de gracias que se justifica plenamente la confianza de uno en el cuidado de Dios (*ḥesed*) (Gn 24,27; Rut 4,14; 1 Cr 29,10).

Después Jetró expresa su confesión, en la que emplea la conocida fórmula «ahora reconozco...» (1 Re 17,24; 2 Re 5,15). Ha provocado bastante polémica el contenido de la confesión «que Yahwé es más grande que todos los dioses». Algunos comentaristas antiguos (Calvino, por ejemplo) pensaron que la confesión tenía todavía un olor a politeísmo, y que Jetró no había llegado aún a la situación de puro monoteísmo. Ciertamente, Yahwé era el más grande; eso sí, entre otros dioses. Sin embargo, cuando es demasiado literal, se malinterpreta el giro del Antiguo Testamento. Es seguro que, cuando el Salmista alaba a Dios con estas palabras de Sal 135,5 («Yahwé es grande... nuestro Dios, más que todos los dioses»), no hay en ellas ningún rasgo de politeísmo (cf. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament,* Leiden 1966, p. 99). Otros entienden la confesión como el modo en que Jetró anuncia su conversión a Yahwé y renuncia a su pasado pagano. Sin embargo, esta interpretación presenta también su dificultad. Ciertamente, la expresión de 18,11 es diferente de la utilizada por Naamán: «no hay Dios en toda la tierra excepto en Israel». Esta última confesión contiene una auténtica polémica, dirigida a poner en boca de un pagano la pretensión de exclusividad de Yahwé.

Sólo en función de la fórmula *'āttah yāda'tî* (ahora reconozco) no puede decidirse el problema de si la confesión de Jetró implica una conversión al yahvismo; ello se ha intentado repetidamente. Zimmerli tiene razón cuando subraya que este tipo de conocimiento incluye también un acto de reconocimiento (*Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel,* Zúrich 1954, p. 43). La confesión es un reconocimiento de una nueva comprensión de Dios, fruto de su acción. Sin embargo, el reconocimiento no determina el *status* del hablante antes de su confesión. Su nueva comprensión puede ser una profundización de un conocimiento anterior (1 Re 17,24) o una comprensión totalmente nueva, plenamente en discontinuidad con el pasado (2 Re 5,15). Dicho con otras palabras, sólo teniendo en cuenta la fórmula, la confesión de Jetró podría indicar tanto que era alguien que ya adoraba a Yahwé como que era un nuevo converso.

El texto presenta, pues, una cierta tensión, que, evidentemente, ha provocado esta discusión. Parte esencial de la tradición es el hecho de que Jetró es un sacerdote de un país extranjero que no pertenece al pueblo de Dios. Sin embargo, en este relato Jetró actúa como un testigo fiel de Yahwé. Se alegra con Moisés por lo que Yahwé ha hecho en favor de Israel, y lo alaba en el lenguaje de la fe de Israel. El sacrificio que ofrece Jetró es el último paso de una serie de acciones de alabanza. El texto no presenta ninguna indicación de que se haya ganado el derecho a participar en el culto debido a una reciente conversión. Al contrario, presenta el testimonio de la grandeza del Dios de Israel por medio de la alabanza, la confesión y el sacrificio. Es posible que, detrás del v. 12, esté presente una antigua tradición de un tratado de alianza entre Madián e Israel (cf.

introducción); sin embargo, según la forma actual del texto, el sacrificio brota naturalmente de la respuesta de Jetró al relato de la liberación de Israel.

18,13-27. La segunda parte del capítulo presenta una dimensión histórica que refleja de nuevo un largo periodo de desarrollo. Se reflejan en el relato una larga serie de cambios históricos de la estructura de Israel, mediante la variedad del vocabulario utilizado, así como también mediante los conceptos del ministerio de Moisés. Sin embargo, el problema es nuevamente determinar la función actual del relato en la narración del Éxodo.

La narración está relacionada cronológicamente con el episodio anterior. Sucedió «al día siguiente», como por casualidad. Jetró vio que Moisés actuaba como único magistrado mientras una multitud de gente esperaba a que se atendieran sus casos. La descripción de la actividad de Moisés «desde la mañana a la tarde» indica que Jetró hizo su pregunta al final del día. Evidentemente, la pregunta de Jetró a Moisés («¿Qué manera es ésa de atender al pueblo?») no es fruto de la necesidad de información. Jetró sabía con claridad lo que pasaba; lo que quería saber del propio Moisés es *cómo entendía él su actividad.* La respuesta aparentemente sencilla de Moisés contiene numerosos problemas. El v. 15 sugiere que el pueblo ha acudido a él «para conocer la voluntad de Dios». Es ésta una expresión técnica, utilizada frecuentemente en el Antiguo Testamento, que tiene su lugar histórico en la formulación de oráculos. El santuario es normalmente el lugar común de tal práctica. Una persona busca un oráculo divino especialmente en tiempos de confusión o de dificultad (1 Sm 9,9; 2 Re 22,18; Jr 37,7). Ex 33,7ss menciona el papel de Moisés en relación con la tienda del encuentro, cuando ésta servía como lugar santo fuera del campo, adonde el pueblo iba «a buscar a Yahwé».

Sin embargo, se deduce claramente del v. 16 que la primitiva expresión ha perdido su significado original de «obtener un oráculo». El pueblo acude a Moisés cuando sus miembros tienen conflictos entre sí. No es inapropiado que se conserve el vocabulario antiguo, ya que se seguía considerando a Dios como el último juez de todo Israel. El v. 16 concluye: «les doy a conocer los preceptos (*ḥuqqê hā'ᵉlōhîm*) y las leyes de Dios (*tôrōtâw*)». Ahora bien, estos términos técnicos legales no se usan normalmente para designar decisiones en casos civiles, tal y como parece entenderse en el v. 16a. Al contrario, los *ḥuqqîm* pueden ser decalaraciones sacerdotales centradas en el culto (Lv 10,11ss) o sumarios de la voluntad de Dios utilizados en una homilía deuteronomista (Dt 7,11; 8,11, etc.). En Is 10,1, el profeta ataca las «leyes inicuas» (*ḥiqqê-'āwen*) que parecen ser sanciones legales de la corte local por oprimir al pobre. En Ex 18,20 los «preceptos y leyes» presentan el contenido de la enseñanza de Moisés. Además, Moisés tiene que instruir al pueblo «sobre cómo debe comportarse y sobre lo que debe hacer». Una vez más, la descripción del papel de Moisés pasa de ser la de un árbitro en casos civiles a la de un predicador de la voluntad divina. Cier-

tamente, en el v. 19 Moisés aparece como mediador, no entre israelitas que litigan, sino entre Dios e Israel.

No parece posible separar con precisión los diferentes papeles de Moisés, combinados entre sí en el relato. Ciertamente, se puede distinguir una dimensión histórica, que ha introducido en el relato una comprensión desarrollada del oficio jurídico. Emite oráculos, decide disputas, proclama y enseña la voluntad divina y media entre Dios e Israel. Más tarde, en el periodo posterior al establecimiento en la tierra, Israel acomodó su práctica legal al procedimiento común de la decisión de los casos civiles: el arbitraje en la puerta, ante los ancianos (cf. L. Köhler, *Hebrew Man*, Londres y Nueva York 1956, pp. 149ss). En un periodo posterior de la monarquía, se nombraban jueces reales (2 Cr 19,4ss). Ex 18,13ss es importante porque encuentra en el mismo ministerio de Moisés una justificación de la variedad de los distintos procedimientos. Esta mezcla tan variada no separó tajantemente la esfera civil de la religiosa.

La misma preocupación por la justicia en sintonía con Dios se advierte en el consejo de Jetró de elegir hombres válidos para que compartan la responsabilidad de Moisés. Los jueces tienen que ser «hombres capaces, temerosos de Dios, hombres íntegros e insobornables». La división del pueblo en unidades de mil, cien, cincuenta y diez refleja la organización militar de la nación (1 Sm 29,2; 2 Sm 18,1, etc.). En la división del trabajo se presentan a Moisés «los asuntos más importantes» para que decida sobre ellos, es decir, los casos de mayor importancia. Los jueces elegidos deciden los casos menos importantes. En Dt 1,9ss parece ser ligeramente diferente el principio en el que se basa la división del trabajo; está en relación con la dificultad del caso. Obviamente, los casos importantes parecen ser los de más difícil resolución; por eso exigen la intervención directa de Moisés. El v. 26 incluye ambos criterios, y combina la dificultad del caso con su importancia intrínseca.

Jetró concluye su indicación con la recomendación de que Moisés siga sus instrucciones. Añade incluso el sorprendente comentario de que el que él haga eso tiene el carácter de orden divina. La reorganización dará como resultado la conservación de la fuerza de Moisés y el establecimiento de la paz entre los pueblos. Moisés acepta el consejo de su suegro y lleva adelante con todo detalle el nuevo plan. El capítulo se cierra con la partida de Jetró en dirección a su propio país.

Ahora bien, durante mucho tiempo ha causado mucha dificultad a los comentaristas el hecho de que Moisés, que había hablado «boca a boca» con Dios y que era su mediador *par excellence*, dependiera del consejo práctico de un sacerdote extranjero (a pesar de que fuera su suegro) en un asunto tan importante de la vida de la nación como era la administración de la justicia. Los exegetas posteriores desarrollaron numerosas teorías con las que explicar el problema (cf. después la Historia de la exégesis). Sin embargo, el asunto que llama la atención es que el propio Antiguo Testamento no parece plantear ningún problema sobre este asunto. La

narración se mueve con aparente facilidad hacia delante y hacia atrás entre los consejos que se dan a nivel de lo que en la práctica conviene (vv. 17ss) y las afirmaciones respecto a la voluntad de Dios que sostiene el plan (vv. 19, 23). No hay ninguna tensión entre estos dos polos, ya que se considera que ambos reflejan la voluntad divina en un mismo grado. Debido a que el mundo de la experiencia no era ya un lugar en que Dios trabajaba, la narración puede atribuir a la sabiduría práctica la organización de una institución fundamental de la ley de Israel, sin hacer ninguna indicación de que ello pudiera ser posteriormente tenido en cuenta para denigrar su importancia en la economía divina.

Notas

18,1 «Jetró». Me inclino a opinar como R. de Vaux (*o. c.*, pp. 28s) que la confusión de nombres implica variedad de tradiciones; no como Albright (*o. c.*), que armoniza la diversidad por medio de la crítica textual. Para una bibliografía completa del problema, cf. los dos artículos. Basándose en la excavación de Aharoni de 1962-63, Mazar (*o. c.*) hace algunas observaciones interesantes sobre la asociación de los quenitas con Arad.

18,7 Sobre las expresiones de saludo hebreas, cf. I. Lande, *Formelhafte Wendungen der Umgangsprache im AT*, Leiden 1949, pp. 2ss.

18,10 Sobre las fórmulas de bendición, cf. W. Sibley Towner, *CBQ* 30, 1968, pp. 386-99.

18,12 Sobre el problema de la naturaleza del sacrificio, cf. los artículos de Brekelmans, Fensham y Cody, citados en la bibliografía.

18,16ss Sobre la terminología jurídica, además de la monografía de R. Hentschke (*o. c.*), cf. H. J. Boecker, *Redeformen der Rechtsleben im AT*, WMANT 14, 1964; I. L. Seeligmann, «Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren», *Suppl. VT* 16, 1967, pp. 251-300; G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung altt. Rechtssätze*, WMANT 39, 1971, pp. 62ss.

18,21ss E. Meyer (*o. c.*, pp. 49ss) presenta un estudio básico de la organización militar de Israel, que tendría que complementarse con el de E. Junge, *Der Wiederaufbau des Heerwesens der Reiches Juda und Josia*, Stuttgart 1937. Albright desarrolla el trasfondo histórico de la reforma judicial de Josafat en *Alexander Marx Jubilee Volume*, Nueva York 1950, pp. 61ss.

4. *Historia de la exégesis*

Se han tratado de agrupar numerosos grupos de preguntas en torno a la primera y la segunda parte del capítulo; ello es natural en vista de la gran diferencia que hay respecto al tema que tratan.

Desde su comienzo la tradición exegética judía ha sido consistente a la hora de tratar la visita de Jetró. Desde las primeras épocas tanaíticas hasta la era moderna se percibe a Jetró como un pagano que se convierte a la fe de Israel, es decir, al judaísmo. Con el fin de presentar su monoteísmo

más puro, el Targum Ónqelos parafrasea la confesión de Jetró: «no hay otro Dios más que Él». El Pseudo Jonatán presenta a Jetró como un prosélito anunciado (cf. la *Mekilta*). Con respecto a otros destacados problemas del texto bíblico, se dio una gran variedad de interpretaciones sobre por qué no se menciona a Moisés en el v. 12 como un participante más de la comida sagrada (contrástese Ibn Ezra con la *Mekilta*).

Esta interpretación tradicional judía fue aceptada frecuentemente, de manera acrítica, por los escritores cristianos; sin embargo, se presentó de manera distinta la conversión de Jetró. Así, Cirilo de Alejandría consideró a Jetró como alguien que preanunciaba la fe cristiana y se convierte de una fe más antigua y menor a una nueva, mayor. Tanto Beda como Nicolás de Lyra siguieron dicha línea, especialmente cuando ven en el texto una preocupación por los gentiles que presagia el evangelio.

A pesar de que a lo largo del siglo XIX muchos siguieron manteniendo esta opinión como la interpretación cristiana aceptada, otros investigadores de prestigio optaron por un camino diverso. Calvino pensó que la confesión de Jetró estaba aún teñida de restos de politeísmo, y que no había alcanzado la fe pura. J. Tirino (muerto en 1636) afirmó que Jetró llegó ante el verdadero Dios como un creyente, y no como un pagano. Señaló que no pudo haber vivido cuarenta años con Moisés sin haber llegado a conocer al Dios de Israel.

Es interesante señalar que hasta la mitad del siglo XIX se introdujeron muy pocas novedades de interpretación. Tanto Clericus como Rosenmüller siguieron las orientaciones tradicionales. La introducción de la perspectiva de la historia de las religiones, que desarrolló despacio la teoría quenita (cf. la sección 2), tuvo el efecto inmediato de debilitar todas las llamadas exégesis precríticas, ya fueran judías o cristianas. Sólo en tiempos recientes, debido a un creciente desinterés por la hipótesis quenita, algunos estudios de los pactos del Medio Oriente Antiguo han vuelto a plantear diversas cuestiones tradicionales, aunque desde unos puntos de partida bastante distintos.

Cuando se vuelve la mirada a la segunda parte del capítulo, se espera normalmente que el interés se concentre inmediatamente en los detalles de la nueva organización jurídica. La exégesis judía combinó el detalle del tamaño de la nación (Ex 12,37) con el número de oficiales, que alcanzó el número de 78.600 (cf. *Mekilta, B. Sanh.* 19a). El interés se centró en comprender cómo los primeros jueces cumplían sus obligaciones; por ejemplo, delegando su responsabilidad legal a través de los canales adecuados, etc. Los investigadores bíblicos cristianos siguieron muy de cerca dichas orientaciones. Fue particularmente relevante el famoso estudio del inglés John Selden, historiador del Derecho y orientalista, que investigó la estructura de la organización jurídica de Israel desde una amplia perspectiva histórica. Para ello revisó de modo exhaustivo todas las fuentes judías que tenía a disposición (*De Synedriis et Praefecturis Juridicis Veterum Hebraeorum*, 3 vols. 1650-55; sobre el tratamiento de Selden de Ex 18, cf.

I,15ss). Igualmente, J. D. Michaelis, en su *Laws of Moses* (1770-75), siguió tratando el capítulo como una simple fuente histórica de la historia legal de Israel (I §§ 49-50).

Junto con el problema histórico de Ex 18 surgió un interés teológico por el capítulo muy significativo. Josefo (*Antiq.* III,66ss) habló muy pronto de la extrema integridad de Moisés, que no oculta su deuda a Jetró por haberle concedido una innovación tan importante. Sin embargo, Orígenes (*In Exod. Hom.* XI,6) y Clemente (*Stromata* VI,66,5) reflejaron con amplitud y de modo particular el significado del aprendizaje de las verdades divinas por parte de Moisés de la mano de un sacerdote pagano. Encontraron en esta apertura un justificante para buscar el conocimiento de los no cristianos, que tenían igualmente acceso a las verdades divinas. San Agustín (*Quaest. in Hept.* II,67) vio en el consejo de Jetró un buen ejemplo de la ley natural, y afirmó que, fuera el que fuera su origen, Moisés fue capaz de reconocer la existencia de un acertado plan procedente de Dios (*Doct. Christ.* proem., § 7, PL 34,18).

Durante el periodo de la Reforma, se empleó mucho la figura de Jetró para referirse a la relación entre la Iglesia y el Estado. Basándose en Ex 18, Lutero predicó en particular sobre el tema del «weltliche und geistliche Regiment». Encontró sorprendente que Jetró enseñara leyes a Moisés, cuando Moisés estaba «lleno del Espíritu Santo»; sacó la conclusión de que Dios había establecido reinos seculares según los principios de racionalidad. Zwinglio (*Annot. in Ex., ad loc.*) comparó el consejo de Jetró con los despojos de Egipto, que podían haber sido puestos para adornar el templo de Dios. Relegó el papel de Jetró al aspecto externo de la ley, y afirmó que Moisés tenía un criterio interno con el que evaluar la verdad del consejo de Jetró. Finalmente, con dicho capítulo Piscator (*Commentarius in Exodus*) desarrolló el típico tema de la Reforma: el papel del juez secular bajo las órdenes de Dios.

5. *Reflexión teológica*

En mi opinión, hay una dimensión teológica del texto importantísima para hoy. Consiste en ampliar las intuiciones que tuvieron, en primer lugar, los Padres griegos, y que desarrollaron posteriormente los Reformadores. Consideraron que lo nuclear del texto era la relación entre la voluntad de Dios en cuanto revelada a su profeta a través de la comunicación divina, y la voluntad de Dios en cuanto descubierta en la sabiduría de la experiencia humana. Ciertamente, en el mundo moderno ha crecido la intensidad de este problema.

El hecho auténtico de que los Reformadores consideraran un problema explicar por qué Moisés tuvo que ser molestado con un consejo práctico cuando tenía acceso a una comunicación divina directa indica que el concepto de revelación del siglo XVI no era ya idéntico al del Antiguo Testamento (en el que parecía no haber tensión en este punto). Es muy sig-

nificativo que esta apertura al mundo que emerge de la relación con Jetró se encuentra ya muy desarrollada en el Pentateuco; no es un desarrollo posterior, fruto de la difusión de la literatura sapiencial. En un sentido, se ha planteado ya en Ex 18 el problema básico de la relación de la ley divina, tal y como se da en el Pentateuco, con el conocimiento de Dios, tal y como se encuentra en la Sabiduría.

Ex 18 ofrece un ejemplo clásico del exquisito modo teológico de tratar el asunto en el Antiguo Testamento. Se ve desde dos puntos de vista diferentes la realización de la voluntad de Dios en favor de su pueblo en lo que respecta al importante campo de la ley. Sin embargo, se ve de una manera que no deja enfrentados en una tensión desesperada a los dos puntos de vista. Lo que Jetró aconseja desde el mundo de su experiencia (que Moisés comparta la carga de la administración de justicia con personas sensatas e íntegras de la comunidad, según sus capacidades naturales) encaja de manera armoniosa no sólo con el concepto de justicia del Pentateuco, sino también con el de los profetas. A la inversa, no hay ningún intento basado en generalizaciones filosóficas que identifique la revelación y la experiencia en una categoría que lo puede abarcar todo.

Es también significativo observar que se mantienen en estrecho contacto, sin que se intente separar las llamadas áreas de vida religiosa y secular. Además, no se puede dar por concluido lo que incumbe a dicha relación mediante la observación histórica de que el Antiguo Testamento no conocía una separación entre la Iglesia y el Estado. El Antiguo Testamento está lleno de ejemplos de tiranos y reyes que comprendieron cómo ejercer su poder e intentaron capturar el Estado eliminando los «elementos religiosos». El movimiento profético presenta un rechazo típico del Antiguo Testamento de la separación entre lo secular y lo religioso.

Finalmente, el consejo de Jetró parece surgir por pura casualidad: «a la mañana siguiente Jetró se encontró a Moisés sentado...». El consejo ofrecido por Jetró estaba dirigido a una situación histórica particular de la vida de Israel. Sin embargo, la cualidad *ad hoc* de su afirmación no causa una gran ruptura en el concepto de la ley divina eterna y universal. El Antiguo Israel no caía en la trampa de polarizar lo accidental y lo eterno. En dicho momento de la historia de Israel pareció conveniente el consejo de Jetró, y, por tanto, se pensó que provenía de Dios. Dt 1,17 resume la tradición de Ex 18 con esta afirmación conclusiva: «sed imparciales en el juicio... porque el juicio pertenece a Dios». Esta convicción fue precisamente la que le proporcionó tanto su continuidad con el pasado como su creatividad en el futuro.

INTRODUCCIÓN A LAS TRADICIONES DEL SINAÍ

K. Baltzer, *Das Bundesformular,* WMANT 4, 1960, 2ª ed. 1964; **H. B. Huffmon**, «The Exodus, Sinai and the Credo», *CBQ* 27, 1965, pp. 101-13; **N. Lohfink**, «Zum "kleinen geschichtlichen Credo" Dtn 26, 5-9», *Theologie und Philosophie* 46, 1971, pp. 19-39; **D. L. McCarthy**, *Treaty and Covenant,* Roma 1963, 2ª ed. 1972; **G. Mendenhall**, «Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East», *BA* 17, 1954, pp. 26ss, 50ss; **E. W. Nicholson**, *Exodus and Sinai,* Oxford 1973; **M. Noth**, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch,* 1948; **G. von Rad**, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch,* Stuttgart 1938 = «El problema morfogenético del Hexateuco», en *Estudios sobre el AT,* Salamanca 1976, pp. 11-80; **A. Weiser**, *Introduction to the Old Testament,* Londres 1961, pp. 83ss; **A. S. van der Woude**, *Uittocht en Sinaï,* Nijkerk 1960.

Entre todos los problemas relacionados con el crecimiento de las tradiciones del Sinaí, ha habido uno en especial que ha centrado la discusión de los investigadores durante los últimos treinta años. Enunciado con brevedad, el tema consiste en establecer la relación entre las tradiciones del éxodo y las del Sinaí.

En cierto sentido, el problema ha sido reconocido durante mucho tiempo. Los investigadores clásicos (Kuenen, Wellhausen) describieron con mucha exactitud la escasa conexión entre la salida de Egipto y los acontecimientos del Sinaí, y trataron de resolver, por medio de teorías de crítica de las fuentes, problemas como la parada en Meribá tanto antes como después del Sinaí (Ex 17,7; Nm 20,13). Sin embargo, en 1938, la brillante monografía de von Rad (*o. c.)* planteó el asunto importante con maestría. Apoyándose en Mowinckel y Alt, von Rad presentó su ya famosa tesis de que, desde el punto de vista del estudio de las formas, se podían distinguir dos tradiciones distintas en el Antiguo Testamento, el éxodo y el Sinaí, que derivaban de dos marcos distintos. Fueron transmitidas de manera separada a través de diversas ceremonias cultuales, y sólo fueron unidas de manera secundaria en un periodo relativamente tardío de la historia de las tradiciones de Israel. La tesis fue muy alabada y muy aceptada en Europa por investigadores del prestigio de Alt y Noth.

Sin embargo, pronto surgieron diversas voces que se opusieron a la tesis. Weiser (*o. c.*) expresó una profunda crítica del uso que hacía von Rad de las fórmulas del credo, que, según éste, posibilitaban el acceso a las tradiciones más antiguas del Pentateuco. Además, investigadores que seguían usando el análisis de fuentes (Eissfeldt, Pfeiffer) parecían poco convencidos de dicha tesis. Sin embargo, la oposición principal llegó de la escuela norteamericana de arqueología asociada a Albright. Estos investigadores apoyaron vivamente el ensayo de Mendenhall (1954) sobre los tratados hititas de soberanía (*o. c.*), que proporcionaba las pruebas para rechazar a von Rad y establecer la conexión histórica entre las dos tradiciones.

No es necesario detallar con amplitud el largo debate (dos décadas) de los investigadores sobre este asunto, ya que se han revisado adecuada-

que se guarde de subir al monte o acercarse a la falda; el que se acerque al monte es reo de muerte. [13]Lo ejecutaréis, sin tocarlo, a pedradas o con flechas, sea hombre o animal; no quedará con vida. Sólo cuando suene el cuerno podrán subir al monte.

[14]Moisés bajó del monte a donde estaba el pueblo, lo purificó y le hizo lavarse la ropa. [15]Después les dijo:

–Estad preparados para pasado mañana, y no toquéis a vuestras mujeres.

[16]Al tercer día por la mañana hubo truenos y relámpagos y una nube espesa en el monte, mientras el toque de la trompeta crecía en intensidad, y el pueblo se echó a temblar en el campamento. [17]Moisés sacó al pueblo del campamento a recibir a Dios, y se quedaron firmes al pie de la montaña. [18]El monte Sinaí era todo una humareda, porque el Señor bajó a él con fuego; se alzaba el humo como de un horno, y toda la montaña temblaba. [19]El toque de la trompeta iba creciendo en intensidad mientras Moisés hablaba y Dios le respondía con el trueno. [20]El Señor bajó a la cumbre del monte Sinaí, y llamó a Moisés a la cumbre. Cuando éste subió, el Señor le dijo:

[21]–Baja al pueblo y mándales que no traspasen los límites para ver al Señor, porque morirían muchísimos. [22]Y a los sacerdotes que se han de acercar al Señor purifícalos, para que el Señor no arremeta contra ellos.

[23]Moisés contestó al Señor:

–El pueblo no puede subir al monte Sinaí, pues tú mismo nos has mandado trazar un círculo que marque la montaña sagrada.

[24]El Señor insistió:

–Anda, baja y después sube con Aarón; que el pueblo y los sacerdotes no traspasen el límite para subir a donde está el Señor, pues él arremetería contra ellos.

[25]Entonces Moisés bajó al pueblo y se lo dijo.

[20,1-17 se estudia por separado en el capítulo siguiente]

20 [18]Todo el pueblo percibía los truenos y relámpagos, el sonar de la trompeta y la montaña humeante. Y el pueblo estaba aterrorizado, y se mantenía a distancia. [19]Y dijeron a Moisés:

–Háblanos tú y te escucharemos; que no nos hable Dios, que moriremos.

[20]Moisés respondió al pueblo:

–No temáis: Dios ha venido para probaros, para que tengáis presente su temor y no pequéis.

[21]El pueblo se quedó a distancia y Moisés se acercó hasta la nube donde estaba Dios.

1. *Notas textuales y filológicas*

19,1 *baḥōdeš haššᵉlîšî*. La palabra *ḥōdeš* puede significar «mes» o «luna nueva». Se ha debatido ampliamente cuál de los dos sentidos es el válido. Dado que la frase del v. 1 «justo (en ese día)» se refiere a *ḥōdeš*, parece más fácil aceptar la referencia a la luna nueva; en general ésta ha sido la más aceptada por los comentaristas (RSV, NEB, NJPS; no, NAB). Sin embargo, esta interpretación encierra alguna dificultad. Dillmann señala que sería normal esperar la expresión *bᵉ'eḥād laḥōdeš* (cf. Nm 1,1.18; 29,1). Son menos convincentes otros ejemplos de *baḥōdeš* que se refieren al primer día del mes. Bäntsch y otros afirman que se ha perdido la fecha exacta, y que probablemente se eliminó intencionadamente, con el fin de ayudar a la tradición posterior a poner en relación el don de la ley con la fiesta de

las semanas. Sin embargo, las estadísticas indican que la expresión *bayyôm hazzeh* o *bᵉʿeṣem hayyôm hazzeh*, común a P, puede seguir a una fórmula de fecha exacta (Gn 7,13) o referirse también a un día concreto sin la formulación precisa (Gn 17,23; Ex 12,17).

19,3 LXX lee εις τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ, que podría ser original (cf. 3,1). La lectura ἐκ τοῦ ὄυρανοῦ de LXX[B] es, sin embargo, secundaria y corrupción de ἐκ τοῦ ὄρους (Rudolph, p. 42). Se puede explicar mejor el orden de palabras contrario por medio de un cambio de sujeto. Debido al obvio paralelismo debería conservarse el hebraísmo «hijos de Israel». Sobre el uso enfático de *'attem*, cf. Ex 20,22; Dt 29,1.

19,6 *mamleket kōhᵃnîm*. Se ha discutido mucho sobre la sintaxis y el significado de la expresión (véase en la bibliografía la referencia a los artículos de Scott, Bauer, Moran, Fohrer). Al menos, parece haber algo de consenso respecto al paralelismo lingüístico del versículo. «Sacerdotes» es un atributo de «reino», del mismo modo que «santa» es un atributo de «nación» (cf. Moran, p. 7). Además, parece que Moran ha establecido su afirmación de que *mamleket kōhᵃnîm* no debe ser considerado como un sinónimo de *gôy qādôš*, sino como una entidad separada, «reyes sacerdotales», que forma una totalidad con el pueblo.

19,10 *qiddaštām*. Al menos desde la época del Targum de Ónqelos se ha señalado la dificultad del significado (*tzmnwn* = «preparar»). Cf. Rashi, Rashbam. Por el contexto parece claro que Moisés no «consagró» al pueblo, sino que hizo que ellos mismos se prepararan. Cf. Meek en AmTr: «pasar un periodo de consagración» y NJPS: «adviérteles de que permanezcan puros». Sin embargo, como sucede en 19,22, se esperaría que el verbo estuviera en *hitpael*.

19,12 El Pentateuco Samaritano lee el *bāhār* del TM como *hāʿām*. Cf. 19,23. NEB acepta dicha lectura; sin embargo, como se ve por el contexto, debería mantenerse el TM.

19,13 La segunda parte del versículo es difícil. *hayyōbēl* se identifica normalmente con el toque del sonido de la trompa de Jos 6,5. Sin embargo, el relato de 19,16.19 habla más bien del *qōl šōpār*, que no es en absoluto lo mismo. LXX lee: ὅταν αἱ φωναὶ καὶ αἱ σάλπιγγες καὶ ἡ νεφέλη ἀπέλθῃ ἀπὸ τοῦ ὄρους = «cuando las voces y las trompetas y la nube se desviaron de la montaña», que es una expansión interpretativa. A pesar de ser gramaticalmente posible, el uso del sentido opcional del verbo *yaʿᵃlû* («pueden subir», Driver) no elimina las dificultades lógicas del capítulo.

19,17 *liqra't* funciona frecuentemente como una preposición (*BDB*, p. 896); sin embargo, cf. el paralelo cercano de Gn 14,17.

19,18 El v. 18b tiene casi sentido circunstancial, determinado por el orden inverso y el verbo finito.

LXX lee el λαός por *har* del TM (cf. 16). Unos nueve manuscritos hebreos leen también «pueblo». A pesar de que tiene algo de peso la indicación de Dillmann de que el sujeto del verbo no es en ningún otro lugar un objeto inanimado, debe preferirse probablemente el TM. Hay muchos paralelos conceptuales al TM (Jue 5,4; Sal 68,9, etc.), que tienen poco valor a la hora de decidir sobre el problema textual.

19,19 Debería tenerse en cuenta el sentido frecuentativo de los dos verbos. En mi opinión, es inadecuada la traducción de *NEB*.

bᵉqôl = «¿con la voz?»; LXX φωνῇ; Vulg. *voce*. A pesar de que ha habido un amplio consenso entre los traductores recientes a la hora de traducir el *qôl* hebreo

por «trueno», el problema no es tan simple como puede parecer (cf. Rashi, Kalisch). No hay ninguna duda de que en algunos pasajes poéticos se identifica la «voz de Dios» (*qôl YHWH*) con el trueno (cf. Sal 18,14; 29,3, etc.). Sin embargo, de lo que se trata es de saber si éste es el significado de Ex 19,19. El problema es el siguiente: normalmente se hace en hebreo una clara distinción entre un «sonido» (*qôl*) y una palabra (*dābār*), siendo esta última una unidad semántica. Por medio de la forma plural *qôlōt* (v. 16) se expresa en Ex 19 el trueno, que es un sonido específico. Ahora bien, Ex 19,9, que está ciertamente antes del v. 19, se refiere claramente a la «acción de hablar» de Yahwé. Esta promesa se realiza en el v. 19. Sin embargo, la dificultad está en que en el v. 19 se representa a Dios respondiendo, no mediante palabras, sino *bᵉqôl,* «por medio de una voz». ¿Qué se quiere decir? El texto deja indeterminado su significado, sin especificarlo. Por un lado, decir que Dios hablaba en un lenguaje audible equivale a introducir artificalmente lo que falta. Por otro lado, traducir la palabra por «trueno» es determinar arbitrariamente qué tipo de sonido se entiende (¡como si el capítulo tratara realmente sobre una tormenta de truenos!).

La ambigüedad ha desaparecido de manera significativa en Dt. El autor está preocupado por poner de relieve que Israel no vio ninguna forma (4,12), sino que oyó solamente un sonido (*qôl*). Sin embargo, la amplia descripción que precede y sigue identifica de manera consistente el sonido «que sale del fuego» con un discurso y unas palabras. Se trataba de una voz que pronunciaba palabras (4,10ss; 33ss; 5,4.22ss). Esta opción parece ser un intento consciente del autor, que quiere distanciarse del lenguaje antiguo del salmista, que no lo consideraba apropiado para el Sinaí.

20,18 Hay una frase circunstancial inicial. Cf. Dt 4,12; Jue 13,19. Cassuto subraya correctamente la cualidad de la acción: es simultánea. El Pentateuco Samaritano ha alterado el texto, tratando de conseguir una secuencia más lógica.

El Pentateuco Samaritano, LXX, la Vulgata leen como plural el *wayyar'* del TM. Lo mismo hacen *BH*[3], Driver y muchas traducciones modernas. Dillmann defiende mantener el TM, como hace también *NJPS.* La confusión entre las dos raíces hebreas es bastante frecuente en el TM (cf. 1 Sm 23,15; 1 Re 19,3). En cualquier caso, parece inadecuada la lectura en singular. Una razón adicional para enmendar el texto es la referencia al v. 20 (cf. Jue 6,23; Is 7,3).

20,20 *nassôt.* Greenberg (*JBL* 79, 1960, pp. 273ss) defiende un sentido fáctitivo del verbo «haciendo que se tenga experiencia de». En mi opinión, no ha presentado su opción en función de los usos paralelos del *piel.* El tema en cuestión es más exegético que lexicográfico. Para una completa discusión de la interpretación rabínica, cf. Kalisch. Igualmente, cf. la excelente formulación de Clericus (*ad loc.*).

yır'ātô. Genitivo objetivo (*G-K* § 135m).

20,21 El Pentateuco Samaritano añade los siguientes versículos de Dt 5,25; 18,18-22; 5,27-28.

2. *Análisis de las fuentes y de historia de las tradiciones*

Se ha señalado durante mucho tiempo la gran dificultad de analizar la perícopa del Sinaí. A pesar de un trabajo crítico adecuado que ha durado casi un siglo, no se ha logrado aún una solución satisfactoria de muchos de los principales problemas. Basta una rápida lectura de Ex 19 para observar en el texto unas tensiones que causan perplejidad. Al menos tres ve-

ces se presenta a Moisés subiendo y bajando el Monte Sinaí sin ningún objetivo concreto. En ocasiones, se presenta al pueblo temeroso; permanece de pie a gran distancia de la montaña. En otras ocasiones, se repiten toques de atención, que tratan de impedir que cualquiera de los miembros del pueblo vaya hacia delante y profane la montaña santa. Además, la descripción de Dios parece fluctuar entre su presencia real en la montaña y su descenso por medio de visitas periódicas. Finalmente, se presenta la teofanía tanto por medio de la imagen de un humo y fuego volcánicos como por medio de una tormenta de nubes y rayos.

Se han hecho dos tipos de esfuerzos por interpretar este capítulo; en tiempos recientes, ambos se han unido cada vez más: el de la crítica de las fuentes y el de la historia de las tradiciones. Un breve repaso de algunas de las principales propuestas puede ayudar a centrar los problemas.

A) El método de crítica de las fuentes

El análisis de fuentes en la perícopa del Sinaí realizado por Wellhausen (*Composition des Hexateuchs*, 1876; 1899[3]) fue un primer intento de desenmarañar el problema. Tomó como primera indicación el hecho de que, en 19,10-19, Moisés estaba con la gente durante la teofanía; en cambio, en 19,20-25 estaba sólo con Yahwé en el momento de recibir una comunicación. Además de la sacerdotal (Q), encontró tres fuentes principales. Asignó a J 19,20-25, el Libro de la Alianza (21-23) y 24,3-8. A E asignó 19,10-19, el Decálogo (20,1-19) y 24,1-2.9ss. Designó Ex 34 como una fuente independiente. Sin embargo, según la crítica de Kuenen, Wellhausen aceptó en su segunda edición los indicios de que el Libro de la Alianza no pertenecía a J. Ello le facilitó el camino para asignar el c. 34 a J (paralelo al «decálogo ético» de E). Aceptó también la propuesta de Kuenen de trasladar 20,18-21 y ubicarlo antes de 19,15-19; dicho retoque ha sido en general aceptado por sus sucesores.

La siguiente generación de investigadores se apoyó mucho en el análisis de Wellhausen. Estaban fundamentalmente de acuerdo en la extensión de la fuente P, la independencia del Libro de la Alianza y el paralelo de J al Decálogo de E (el c. 34). Sin embargo, el amplio análisis de Wellhausen de las fuentes J y E del c. 19 exigía un análisis más crítico y detallado. En modo particular, personas como Bäntsch (*Exodus*, 1903) centraron su interés en las múltiples inconsistencias de Ex 19, y propusieron una división mucho más detallada entre J y E. Bäntsch asignó a J los vv. 9, 11-13a, 15, 18, 20, 21, 25. A E (y a E^1), los vv. 2b, 3a, 10, 13b-14, 16-17, 19. Siguió a Wellhausen a la hora de asignar los vv. 3-8 a un editor deuteronomista. Si se analiza la división de Bäntsch, parece claro que en ella tuvo inicialmente una importancia particular el uso de los nombres divinos. Para él las únicas tres menciones de Elohim en el capítulo (vv. 3a, 17, 19) determinan la división básica de fuentes que se puede establecer en el tema de la teofanía. El problema principal que surgió fue la selección de fuentes del pe-

riodo de preparación previo a la teofanía. Sin embargo, los nombres divinos no podían funcionar ya como criterio, ya que sólo aparecía el nombre de Yahwé. Por tanto, Bäntsch empleó como guía orientadora distinciones conceptuales y la presencia del pretendido duplicado. En J, Yahwé «descendió» (v. 11a) sobre el Sinaí, y puso límite a la montaña (vv. 12-13a); en E, en cambio, el pueblo debía purificarse para subir a la montaña.

Bäntsch reconoció que era aún más complicado el trabajo de determinar la permanencia de las fuentes en el material legal: «un enredo total» (p. 177). Admitió inmediatamente que las divisiones normales de fuentes no servían cuando se trataba este material, y habló de la necesidad de clasificar los diferentes niveles (*Schichten*) de cada fuente. Asignó el Decálogo a E; sin embargo, afirmó también que E había proporcionado sólo un marco secundario a una base originariamente independiente. Consideró muy problemática la conexión entre la teofanía y el don de la ley. En 24,8 la conexión es con el Libro de la Alianza y no con el Decálogo; sin embargo, también en este caso se consideraba la relación de tipo redaccional. Del Libro de la Alianza sólo consiguió identificar una parte original (*Horebdebarim*). Finalmente, Bäntsch siguió a Wellhausen a la hora de aceptar la existencia de dos fuentes diferentes en el c. 24; este capítulo cuenta el establecimiento de la alianza (vv. 3-8 y 1, 2, 9ss). Mientras que Wellhausen había asignado a E los vv. 3-8, y a J los vv. 1, 2, 9ss, Bäntsch sintió en mayor grado la dificultad de encontrar un lugar para J y asignó ambos relatos a distintos niveles de E, a pesar incluso de las pruebas contradictorias existentes en este capítulo respecto a los nombres divinos.

A pesar de estas dificultades, la detallada división de fuentes de Ex 19 realizada por Bäntsch se acerca lo más posible a lo que pudiera llamarse el análisis «corriente». En Klopfer, Beer, Wildberger, Auzou, etc., se encuentra la misma división con mínimas variaciones. Entre los comentaristas ingleses, McNeile y Driver siguen fundamentalmente la misma división, a pesar de que encuentran más variación cuando tienen que analizar la preparación de la teofanía. Se acepta generalmente la opción de Noth respecto a la teofanía actual; sin embargo, asigna a J la mayoría de los vv. 10-15; y reduce al mínimo a E. De modo bastante sorprendente, también Eissfeldt sigue las líneas principales de la división de Bäntsch y sigue sólo su propia opinión al asignar a L los vv. 12 y 18.

Sin embargo, Gressmann planteó una falta de acuerdo mucho más importante (*Mose*, pp. 180ss). Pensó que para comprender correctamente el capítulo era esencial que se uniera el v. 9a («...para que el pueblo pueda escuchar cómo hablo contigo») a la siguiente vez en que Moisés se dirige a Dios (v. 19). Sin embargo, esta opción llevaba consigo una falta total de atención a los nombres divinos. Pero Gressmann estaba dispuesto a asignar casi todo el capítulo a E, manteniendo sólo como original de J el v. 18. Por otra parte, Te Stroete (*Exodus*, pp. 134ss) agudizó la invalidez de la división de fuentes propuesta por Bäntsch. Su análisis de los vv. 9-15 invierte casi completamente el papel de J y E, y demuestra por lo menos la po-

sibilidad de defender un esquema totalmente diferente de la división de fuentes. Una vez más, se percibe en los estudios de Haelvoet (*o. c.*) y de Beyerlin (*o. c.*) la tendencia a buscar la solución en una hipótesis fragmentaria, y a abandonar la teoría clásica de fuentes de la narración. Ambos escritores señalan que numerosos versículos clave pertenecen a una tradición independiente, y no ven conexión alguna con ninguna de las fuentes principales.

A pesar de que han convencido a pocos investigadores las propuestas de Eerdmans y Rudolph por salvar sólo una narración básica en el c. 19, su crítica ha producido el efecto de aumentar la incertidumbre respecto al trabajo crítico anterior. De modo particular, Rudolph pudo demostrar con importantes consecuencias lo precarios que son los diversos criterios lingüísticos y conceptuales cuando se analizan las fuentes. La propuesta de Rudolph representaba el extremo opuesto de Gressmann y eliminaba totalmente la fuente E. Sin embargo, su reconstrucción pareció hacerse mediante arreglos arbitrarios de versículos, así como mediante una armonización subjetiva. Tampoco fueron una alternativa viable las repetidas afirmaciones de Cassuto de que los críticos literarios estaban equivocados al negar la falta de unidad del c. 19.

B) El método de historia de las tradiciones

A principios del siglo XX, los investigadores empezaron a afirmar que la solución a los problemas de Ex 19ss no radicaba en el análisis de las fuentes. El estudio de Gressmann de 1913 era el primer intento audaz por acabar con el bloqueo; lo hacía mediante el recurso a la tradición oral. Trató de reconstruir la historia de la tradición oral existente en cada fuente y defendió diversas etapas de desarrollo en cada una de las fuentes literarias. A pesar de su brillantez y lucidez, la teoría de Gressmann no funcionaba por su exagerado carácter especulativo, y convenció totalmente a muy pocos. El estudio de Mowinckel de 1927 (*o. c.*) proporcionó una base mucho más sólida para la investigación posterior, y supuso ciertamente un avance importante. Fue el primero que identificó con claridad el trasfondo cultual de la perícopa del Sinaí, y la unió de manera convincente a una ceremonia de renovación de la alianza. Descubrió un modelo oral básico, común tanto a J como a E, que reflejaba dicho culto, y que iba desde la preparación inicial hasta la teofanía, entrega de la ley, aceptación por parte del pueblo y conclusión de la alianza. Ésta fue la premisa que utilizó y desarrolló von Rad en su inspiradora monografía (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, 1938). Von Rad aportó mucha mayor precisión a la hora de delinear la tradición cultual. Afirmó que no sólo se podía reconocer en Ex 19ss un modelo cultual fundamental, sino que aparecía igualmente en todo el Deuteronomio. El modelo de recitación histórica, lectura de la ley, promesa y conclusión de la alianza se acercaban más o menos al de Mowinckel.

Sin embargo, a pesar de las verdaderas intuiciones de este desarrollo, que comenzaron con el estudio de tradiciones históricas del Sinaí realizado por Mowinckel, quedaron sin resolver algunos problemas importantes. El modelo de alianza no aportaba luz al c. 19. A lo más, valía para 19,3-8, que Mowinckel consideraba secundario; sin embargo, respecto al resto del c. 19, el estudio de Mowinckel no presentaba ningún avance respecto a Gressmann, en particular en lo que toca al problema de crítica de fuentes. Una vez más, el modelo de alianza no procedía realmente de lo que se consideraba material J; al mismo tiempo, faltaba completamente en el c. 34 el elemento importante del modelo de conclusión de la alianza. En este sentido, el modelo de alianza presentado por von Rad no ayudaba más que el de Mowinckel a la hora de ofrecer luz respecto a la tradición y a las fuentes del c. 19.

Curiosamente, el descubrimiento de los paralelos hititas de la fórmula de la alianza (Mendenhall, *o. c.*) confirmó la invalidez del modelo estudiado por Mowinckel y von Rad para tratar de comprender el c. 19. Los tratados de soberanía ofrecían un paralelo llamativo al modelo general de alianza establecido en Ex y Dt. Sin embargo, los repetidos intentos de Mendenhall, Baltzer (*o. c.*), y, sobre todo, Beyerlin (*o. c.*) por encontrar en la forma del tratado de alianza el modelo fundamental presente en Ex 19 resultaron ser cada vez más insostenibles. McCarthy (*o. c.*) tiene razón cuando niega que Ex 19 refleje la fórmula de la alianza. No sólo no hay en el Decálogo referencia alguna a una sección de maldiciones/bendiciones, sino que, cosa más importante, el papel fundamental del mediador de la alianza del c. 19 carece de paralelo en el modelo del tratado. De hecho, todo el interés del c. 19 parece estar en otro lugar. Parecería entonces que Gressmann tenía razón cuando afirmaba que la fórmula de alianza de 19,3-8 reflejaba un desarrollo secundario de la tradición del Sinaí, cuya expresión más clara aparece en el Deuteronomio. Dejando de lado lo antiguas que pudieran ser sus raíces en Israel –es incierta la datación de los vv. 3-8–, no tenía el papel central que se le ha asignado. De igual modo, tampoco proporcionaba la clave para comprender las tradiciones subyacentes a Ex 19.

A la luz de las dificultades del texto y el aparente *impasse* en la investigación crítica, parece adecuado intentar valorar nuevamente las pruebas. Comenzamos con el problema del estudio de las fuentes del capítulo. A pesar de la amplia falta de acuerdo respecto a la división de fuentes en todo el c. 19, sería falso afirmar que la falta de acuerdo es total. Ciertamente, hay un acuerdo considerable sobre algunos aspectos del relato actual de la teofanía. Comentaristas en tan poca sintonía como Dillmann, Bäntsch, Gressmann, Noth, Beyerlin y Te Stroete-estaban de acuerdo en asignar a J los vv. 18 y 20 y a E los vv. 17 y 19. De igual modo, dichos comentaristas están de acuerdo en señalar que J presenta a Yahwé descendiendo sobre la montaña, provocando en ella un humo como el de un volcán, montaña prohibida a todos excepto a Moisés; en cambio, E percibe a Dios habitando en la montaña, oculto en nubes y truenos, y convocando

al pueblo a encontrarse con él al pie de la montaña. A pesar de que no hay consenso en otros lugares, el acuerdo alcanzado por muchos investigadores respecto a las fuentes del c. 19 tiene su fundamento en este reducido espacio comúnmente aceptado.

En mi opinión, el problema fundamental empieza justamente con este aspecto de mayor acuerdo, que ha contribuido a oscurecer el asunto. En primer lugar, aunque se sigue utilizando este criterio para establecer un consenso sobre los vv. 17-20, los nombres divinos no son una guía fiable de las fuentes del capítulo. Así, por ejemplo, se usa el mismo nombre divino en casos en que aparece un duplicado claro (por ejemplo, vv. 9a y 10a). Igualmente, en el v. 3b Yahwé llama a Moisés desde la montaña; ello implica la idea de la presencia de Dios, concepto que se atribuye en otro lugar a E. Además, los vv. 9a y 19 guardan una gran relación desde el punto de vista conceptual; sin embargo, se atribuyen a fuentes diferentes en función de los nombres divinos.

Otros problemas adicionales guardan relación con dicho consenso. No puede establecerse en todo el capítulo la clara división decretada entre la imagen del humo de J y la imagen de la nube de lluvia de E. La imagen del v. 9, que se atribuye a J por el nombre divino y la visita de Yahwé a Moisés, es la de una nube, no la del humo. Igualmente, en 20,18-21, asignado normalmente a E, se combinan en un versículo la imagen del trueno, rayo, trompetas y humo. Aún más, incluso en las dos fuentes de los vv. 17-20 la secuencia de los acontecimientos no está en orden. En el relato J, el v. 18 asume la existencia de una montaña ardiente debido al anterior descenso de Yahwé; en cambio, el v. 20 relata por primera vez el descenso. Incluso en las ocasiones de mayor acuerdo, es necesario, pues, presentar un desarrollo literario más complejo para mantener las dos fuentes.

Lo importante de esta crítica no es negar las tensiones literarias en el texto, sino mostrar que la división de fuentes tradicional no es capaz de explicarlas en este caso. Parece bastante claro en la primera parte del capítulo que hay repetición (piénsese en la preparación, el lavado, el tercer día); sin embargo, los elementos del duplicado son tan similares que dificultan una división clara. Esto le lleva a uno a afirmar que se combinaron ya tradiciones diferentes en la etapa oral de la transmisión, algo que explica la mayor parte de la tensión. Además, a pesar de que pueden distinguirse dos fuentes literarias en el c. 19 (J y E), ambas poseen tantos elementos comunes de la tradición oral que es improbable y poco significativa una separación.

Además, la preocupación de la crítica literaria ha tendido a oscurecer algunas de las importantes diferencias dentro de la tradición del Sinaí, que indudablemente surgieron en la tradición oral (si se tiene en cuenta la división de fuentes, ésta no se perdió). Por una parte, se presenta a Moisés como el que guía al pueblo al encuentro de Dios, con el fin de concluir una alianza con él. En 19,3-8 y en 24,3ss (relato de la ratificación actual de la alianza) se retoma este tema. Sin embargo, el pueblo está

aterrorizado por la teofanía y se mantiene a cierta distancia. Implora a Moisés para que actúe como mediador (20,18-20), responsabilidad que éste asume. Se le entrega la ley, que es aceptada por el pueblo. Por otro lado, se describe también una secuencia diferente. Al principio, Dios informa a Moisés que el objetivo de la teofanía es legitimarlo delante de Israel (v. 9). Ello ocurre cuando Yahwé y Moisés conversan delante del pueblo (v. 19). Se llama a Moisés para que suba a la montaña; escucha la ley y hace una alianza con Dios en favor de Israel. En mi opinión, aquí se reflejan dos formas diferentes del ministerio de Moisés (sobre el ministerio de Moisés, cf. sección C). Sin embargo, se han unido ya en el nivel oral las dos formas de la tradición, lo cual explica una gran parte de la tensión existente en el capítulo.

A lo largo de toda la perícopa del Sinaí, se siguen haciendo referencias a los dos modelos de la tradición oral del ministerio de Moisés. En los cc. 19, 20, 24 se encuentra el modelo principal. Se entrega la ley, se acepta y el modelo culmina con la ratificación cultual del pacto por parte de Moisés. El modelo secundario aparece únicamente en los cc. 19 y 34, en los que no hay ceremonia de alianza, capítulos que se centran sólo en el papel de Moisés. A pesar de que estas dos formas orales de la tradición se unieron antes de la etapa literaria, en general se puede decir que la fuente E representa al modelo principal, mientras que J representa al secundario.

La secuencia actual del texto de los cc. 19-24 es también una prueba de una importante redacción predeuteronomista, que estableció las principales líneas de la tradición. Moviendo 20,18-20 de su posición original (antes del don de la ley) a su ubicación detrás del Decálogo, se hizo sitio para el Libro de la Alianza, libro antiguo, que, sin embargo, era originariamente independiente del Sinaí (cf. exégesis). Además, este cambio redaccional estableció una profunda distinción entre el Decálogo y el Libro de la Alianza, que aparece nuevamente en 24,3.12.

C) El ministerio de Moisés y la tradición del Sinaí

Durante mucho tiempo los comentaristas han percibido la llamativa diferencia existente en Dt 5,4-5. El v. 4 afirma: «el Señor os habló cara a cara en la montaña desde el fuego»; en cambio, el v. 5 afirma: «yo estaba entonces entre el Señor y vosotros para transmitir sus palabras». Los versículos aparecen en el contexto del discurso de Moisés que introduce el Decálogo y narra la teofanía en el Sinaí. El v. 4 es una oración finita, introducida por una frase adverbial, que hace posible que el énfasis quede destacado; en cambio, el v. 5 es una oración circunstancial asindética, subordinada a la frase precedente. A pesar de que la subordinación del v. 5 sirve para suavizar en parte la fuerte diferencia, no puede, sin embargo, ocultar totalmente la tensión entre los dos versículos. El v. 4 habla de la transmisión directa del Decálogo (de Yahwé al pueblo). La frase «cara a

cara» pone especialmente de relieve la falta de cualquier tipo de mediación; en cambio, el v. 5 indica propiamente lo contrario: Moisés actúa como mediador. Además, la oración causal del v. 5 ofrece el motivo del papel de Moisés recordando la petición del pueblo en Ex 20,18ss. Sin embargo, la petición del pueblo en Ex 20,18ss sucede *después* de haber recibido el Decálogo.

¿Cómo debe explicarse la discrepancia entre la comunicación directa a todos y la mediación de Moisés? Esta situación es sorprendente, porque el modelo deuteronomista es muy consistente en otros lugares. Ciertamente, Yahwé presentó directamente a Israel los Diez Mandamientos (4,36; 5,22; 9,10). Sólo después de que le fuera dado el Decálogo, el pueblo pidió a Moisés que intercediera en su nombre (5,23ss).

Desde que Kuenen presentara su propuesta hace casi cien años, la mayoría de los investigadores está de acuerdo en que la solución de la dificultad hay que buscarla en la historia de la redacción por la que ha pasado el texto del Pentateuco. Kuenen afirmó que, en la secuencia original de los acontecimientos del Sinaí, Ex 20,18-20 aparecía antes del don del Decálogo, no después de él. Afirmó que el v. 18 afirma explícitamente «el pueblo percibía el espectáculo de los truenos, los relámpagos, el sonido de la trompeta y el humear del monte»; es decir, después de la teofanía del c. 19 suplicaron a Moisés que actuara como su mediador: «háblanos tú... pues si nos habla el Señor, moriremos». Se desplazó el pasaje a su posición actual para introducir el Libro de la Alianza. Se construyó una secuencia de acontecimientos en la que Dios aparecía en primer lugar por medio de una teofanía (c. 19), pronunciaba el Decálogo a todo el pueblo (20,1-17), establecía a Moisés como mediador, debido al temor del pueblo (20,18-20), y daba finalmente a conocer a Moisés las restantes leyes del Libro de la Alianza, para que fueran posteriormente transmitidas al pueblo (20,21ss). Una prueba adicional de esta teoría es que en el relato original se sella la alianza teniendo únicamente en cuenta el Decálogo (24,3ss). Sólo posteriormente se incluyeron las leyes adicionales como estipulaciones de la alianza.

Según esta teoría, el Deuteronomio tomó el relato del Éxodo, en su redacción actual, como base para interpretar los acontecimientos del SINAB; es decir, después de que Ex 20,18-20 hubiera sido trasladado a su posición actual, después de la entrega del Decálogo. Por esta razón, el Deuteronomio comprendió el Decálogo como pronunciado directamente por Dios a todo el pueblo. Este concepto aparece en Dt 5,4 y en otros lugares. Sólo se ha mantenido la tradición antigua en 5,5, la cual refleja aún la secuencia original.

Ciertamente, esta teoría no ha sido universalmente aceptada; para explicar la dificultad de este versículo se ha propuesto un buen número de teorías alternativas. En primer lugar, hay diversos recursos de armonización, con los cuales se puede eliminar la tensión. Driver (*ad loc.*) afirma que el pueblo oyó la «voz» de Dios, pero no comprendió sus palabras. Sin

embargo, esta distinción no parece nada evidente en el resto del Deuteronomio. Lohfink (*Das Hauptgebot*, Roma 1963, pp. 145ss) afirma que en 5,5 se presenta un ministerio de Moisés distinto del de 5,28ss. Anteriormente Dillmann (*ad loc.*) había seguido por la misma dirección, e intentó conectar Ex 19,9.19 con un papel anterior, distinto del de Dt 5,5. Sin embargo, ambos intentos parecen insostenibles a la luz del paralelo obvio existente entre 5,5 y 5,22ss, Ex 20,18ss. Al contrario, Ex 19,19 tiene otra función dentro de la teofanía, desconectada del don del Decálogo, y no puede utilizarse para armonizar los versículos del Deuteronomio.

Igualmente, un gran número de comentaristas elimina Dt 5,5 por considerarlo una glosa tardía (Hempel, *Schichten des Deuteronomiums*, Leipzig 1914, pp. 104ss; Welch, *Deuteronomy: the Framework to the Code*, Londres 1932, p. 18). Sin embargo, su explicación de que la glosa se introdujo para «armonizar» Dt 5,4 con Ex 19 plantea dificultades. De hecho, ocurre el efecto justamente contrario: tal como está, el v. 4 se halla en armonía con Éxodo y Dt 5,22ss, mientras que la pretendida glosa causa dificultad.

G. E. Wright (*IB* II, *ad loc.*) ha propuesto una alternativa mucho más seria. Afirma que detrás de Dt 5,4 hay un núcleo de la tradición antigua que presentaba los acontecimientos del Sinaí en una secuencia diferente. El Deuteronomio se limita a reflejar en estos dos versículos dos tradiciones diferentes pero igualmente antiguas. A pesar de que Wright no es capaz de hacer ninguna propuesta concreta sobre la naturaleza de esta tradición alternativa, su propuesta tiene su importancia y tiene que ser contrastada. A primera vista, debe preferirse una explicación basada en un análisis global de la historia de las tradiciones a una explicación basada sólo en las fuentes. ¿Qué puede decirse entonces respecto a la ocupación de Moisés, particularmente en relación con su papel como mediador de la ley en el Sinaí?

Volvemos en primer lugar a un análisis más concienzudo de toda la tradición del Sinaí, tal y como se encuentra en el Éxodo. Ciertamente, aparce una imagen bastante clara de la función de Moisés. Si por el momento dejamos abierta la cuestión de la posición original de 20,18.20, al menos la intención del pasaje es suficientemente clara. El pueblo está aterrorizado por los truenos y rayos, y pide a Moisés que haga de mediador. Dios acepta la propuesta y presenta el (resto) de la ley a través de él. Así pues, en función de los mandamientos divinos, Moisés guía al pueblo a una ceremonia en la que se ratifica la alianza (24,3-8). El ritual consiste en la repetición de la ley, el compromiso por parte del pueblo y en un rito que incluye la manipulación de la sangre que sella el pacto. Ha sido plenamente confirmada la naturaleza estereotipada de este modelo de alianza en numerosas monografías recientes y artículos sobre el tema (von Rad, Muilenburg, Baltzer, Beyerlin, etc.). Se ha llegado a un amplio acuerdo, que afirma que se trata de algo más que de una simple narración literaria: el texto refleja una creciente institución religiosa de renovación de la alianza que hunde sus raíces en la historia de Israel anterior a la monarquía.

Dentro de la estructura de la ceremonia de alianza, Ex 20,18-20 funciona como legitimación del ministerio de Moisés. Hace derivar el papel particular de Moisés de la petición del pueblo para que medie en los mandamientos divinos. En el c. 19, pueden rastrearse también las características de esta tradición. Se pide al pueblo que se prepare para el día en que van a encontrarse con Dios (19,10ss). En la mañana del tercer día, comienza la teofanía: trueno, rayos y sonido de la trompeta. Entonces Moisés conduce al pueblo fuera del campamento «para encontrarse con Dios» y se quedan al pie de la montaña. En este momento es cuando la conexión con 20,18-20 parece más plausible. El pueblo es incapaz de soportar al pie de la montaña las terribles imágenes, y huye a cierta distancia antes de buscar la mediación de Moisés.

Sin embargo, el Éxodo contiene también una forma diferente de la tradición del Sinaí que incluye una idea distinta del ministerio de Moisés. Esta secuencia comienza igualmente con un periodo de instrucción y preparación. Sin embargo, la diferencia importante está en que el interés de toda la teofanía se centra en esta ocasión en la legitimación divina de Moisés ante el pueblo (v. 9). Desde el comienzo, se planea la especial prerrogativa de Moisés; y ésta no surge debido al consiguiente temor del pueblo. Cuando comienza la teofanía, lo cual aterroriza al pueblo, se ve a Moisés conversando con Dios, tal y como había sido predicho (v. 19). Entonces desciende Yahwé sobre la montaña y llama a Moisés para que suba arriba a encontrarse con él, lejos de donde está el pueblo. En esta forma de la tradición Ex 34 continúa la secuencia. Los mandamientos se dan sólo a Moisés, y, en función de estas leyes, Dios establece una alianza con Moisés en nombre de Israel (34,27). En esta tradición, el pueblo no participa en una ceremonia de ratificación de la alianza; Moisés le informa únicamente de la alianza (34,32). Importante para este modelo es que la revelación directa de Dios (cara a cara) se dirige sólo a Moisés y no al pueblo.

Si intentamos ahora relacionar estas dos formas distintas de la tradición del Sinaí con las fuentes literarias del Pentateuco, es considerable el acuerdo en que el primer modelo (cc. 19, 20, 24) corresponde a E, y el segundo (cc. 19 y 34), a J. Sin embargo, opino que las pruebas pueden afirmar que ya en la tradición oral que subyace a la etapa literaria se fusionaron las dos formas de la tradición del Sinaí (*contra* Newman, *People of the Covenant*). Además, este proceso sucedió de esta manera: la primera forma, que se encuentra principalmente en la fuente E, intentó absorber a la segunda forma, representada actualmente en la fuente J. Esta conexión de las dos formas de la tradición en la etapa preliteraria explicaría la gran dificultad que hay en el c. 19 para separar las fuentes. Por ejemplo, la confusión que provocan las frecuentes subidas y bajadas de la montaña por parte de Moisés no puede separarse en dos (o tres) etapas continuas; deriva, sin embargo, del intento de unir elementos procedentes de los diferentes papeles que juega Moisés dentro de una narración. Se da una tensión similar del texto cuando se incluye junto a la especial legitimación de Moisés en la teofanía ante el pueblo (vv. 9, 19a) la explicación de su oficio

de mediador de la alianza (20,18ss). Una vez más, el motivo de separar el Sinaí de todos excepto de Moisés sigue presentando una fricción con el tema dominante de E (Moisés conduce a todo el pueblo al pie de la montaña). En definitiva, a pesar de que a veces se pueden seguir distinguiendo aún dos fuentes literarias, J y E, hay muchas razones para sospechar que la verdadera tensión del relato surge de una compleja historia de la tradición, que está detrás, y que aparece reflejada en las dos etapas literarias.

En este punto es necesario dar un paso más. Asumiendo que hay algunas pruebas para sostener la existencia de dos formas de las tradiciones del Sinaí, en particular en aquello que toca a la ocupación de Moisés, ¿puede delinearse con alguna precisión el origen y la función de estas dos tradiciones? ¿En qué periodo histórico existieron estas tradiciones, y quiénes las conservaron? Dicho con brevedad: ¿cuál es su *Sitz im Leben?* En los años recientes se ha llegado a un consenso progresivo, basado primeramente en el trabajo de Mowinckel y von Rad, que reconoce un ministerio especial en relación con el papel de Moisés como mediador de la alianza. Lo que se describe de modo especial en pasajes tales como Ex 20,18-20 y Dt 18,15ss no es simplemente un acontecimiento histórico, sino más bien una etiología del establecimiento de algo institucional que sigue funcionando. El papel de Moisés como mediador de la alianza en la tradición del Sinaí tiene ciertamente un sello cultual, que parece apuntar a un ministerio dentro de una institución. En este momento, nuestro intento no es seguir muy de cerca esta hipótesis o seguir la pista al tema del profeta cultual. Ciertamente, la falta de pruebas es un impedimento para una reconstrucción demasiado elaborada. Sin embargo, parecen suficientemente plausibles los contornos generales de la hipótesis que hace referencia al ministerio de mediador de la alianza. Además, dicha función parece estar estrechamente unida al material que recoge en particular la fuente E. Esta forma de la tradición del Sinaí estaba encuadrada en el festival de renovación de la alianza, en el que Moisés actuaba como prototipo de mediador de la alianza entre Dios y el pueblo. De manera particular en el Deuteronomio aparecen con mucha exactitud los rasgos de la ceremonia y de la función.

Sin embargo, nuestra tesis es que parece haber pruebas de un concepto diferente del ministerio de Moisés, concepto que está relacionado con el material que recoge particularmente la fuente J. Es característico de dicho material el que la teofanía del Sinaí sirva para legitimar desde el principio la especial prerrogativa de Moisés. En el monte de la teofanía, mientras que el sonido de la trompeta se iba haciendo cada vez más fuerte, Moisés era el único que conversaba con Dios (v. 19). Por eso, sólo se llama a Moisés para que suba a la montaña y Dios «se quedó allí junto a él» (34,5).

Es muy interesante observar que en esta forma de la tradición no hay ningún relato de una ceremonia de alianza (cf. la exégesis de Ex 24,1ss).

Al contrario, en el relato del resplandor del rostro de Moisés (34,29ss) se narra la vuelta de Moisés al pueblo. Se han tenido en consideración durante mucho tiempo muchos aspectos de este pasaje. En primer lugar, ni siquiera la tradición bíblica entendió lo que se describe como la representación de un incidente histórico aislado. La frase frecuentativa del v. 34 indica con claridad que aquí comienza un práctica que siguió funcionando después. En breves palabras, se describe una función que se atribuye a Moisés. Por otra parte, es evidente para todos la conexión de este pasaje con Ex 33,7ss. Una vez más, la propia tradición deja muy claro que se muestra una práctica vigente, en la que Moisés actúa continuamente para mediar la voluntad de Dios a Israel. Con su talento, Moisés sigue actuando como mediador de la voluntad del Dios de Israel.

¿Qué se puede decir sobre el origen de esta tradición del ministerio? En Ex 33, el ministerio de Moisés está estrechamente relacionado con la tienda del encuentro. Además, hay un claro paralelo entre la secuencia de la aparición de Yahwé sobre la tienda y los acontecimientos de la teofanía del Sinaí. En ambos relatos, sólo Moisés se acerca a Dios, que se encuentra fuera del campo. El pueblo permanece a cierta distancia. Entonces desciende la nube y Yahwé habla «cara a cara». En Nm 12,1ss se refleja la misma tradición. Yahwé desciende en una columna de nube, y permanece a la entrada de la tienda de la reunión para enfrentarse con todos los que protestan por la prerrogativa exclusiva de Moisés. Entonces se confirma el ministerio especial de Moisés. «A él le hablo cara a cara, a las claras y sin enigmas. Moisés contempla el semblante del Señor».

El grupo de relatos que tienen que ver con la revelación del «rostro de Dios» está relacionado con esta tradición del ministerio de manera más imprecisa. En 33,14 se promete a Moisés que el rostro de Dios acompañará a Israel. De nuevo en 33,17ss, Moisés aparece escondido en la hendidura de una roca; se le permite ver la gloria de Dios, pero no su rostro. Moisés necesita un velo para esconder su cara resplandeciente, debido a su función mediadora (34,35).

En la forma E de la tradición, Moisés actúa como el mediador de la alianza y sella la alianza con Israel, en función de las leyes que ha comunicado al pueblo (24,3ss). Sin embargo, en la forma J no hay lugar para dicha ceremonia de alianza. Al contrario, Moisés actúa como vehículo constante de la voluntad de Dios en el ministerio que ejerce delante de la tienda del encuentro. Es un medio de revelación constante. La alianza está basada únicamente en los Diez Mandamientos; eso sí, comprendida en el contexto del papel que sigue ejerciendo: receptor de la voluntad viva de la alianza de Dios.

Otra característica de esta forma del ministerio de Moisés es su función de intercesor. Ya en la teofanía inicial del Sinaí (34,7), Dios se revela como el Dios misericordioso «que mantiene su amor eternamente, que perdona la iniquidad...»; inmediatamente Moisés le pide perdón por los pecados del pueblo (v. 9). Una característica constante de J es que el papel de in-

tercesor de Moisés aparezca cercanamente relacionado con la tienda del encuentro. En Nm 12 Moisés intercede en favor de Miriam delante de la tienda, pues ha sido atacada por la lepra. Surge nuevamente un modelo coherente dentro del grupo de relatos que pertenecen a la tradición de la murmuración. Moisés intercede delante de la tienda del encuentro después de la rebelión (Nm 14,4ss); también, cuando la rebelión de Coré amenaza con la total destrucción (Nm 16,20ss); una vez más, en Nm 17,10. Es también claro que este elemento del ministerio de Moisés no es sólo propio de J. En el incidente del becerro de oro (32,11ss), especialmente en la interpretación deuteronomista (Dt 6,6ss), el papel de intercesor ha sido enormemente ampliado y desconectado de su cercana relación con la tienda del encuentro.

Finalmente, en la tradición J el ministerio de Moisés aparece relacionado con el don del espíritu divino. En Dt 31, que presenta ya una mezcla de dos formas del ministerio, se manda a Josué que reemplace a Moisés delante de la tienda del encuentro, en la que Yahwé se aparece en la columna de nube. Se refleja una tradición similar en el relato de los setenta ancianos que comparten el espíritu de Moisés. El contexto es nuevamente la tienda del encuentro y la nube. Sin embargo, en la narración siguiente de Eldad y Medad aparecen otros elementos relacionados con el fenómeno de la profecía carismática.

Hasta este momento hemos intentado presentar el caso con la intención de sugerir dos formas diferentes y tradicionales del ministerio de Moisés, que estaban enraizadas en diversas instituciones cultuales del antiguo Israel. Sin embargo, sería un error caracterizar la comprensión del ministerio como profética (E) y como sacerdotal (J). Esta esquematización no es sólo una enorme simplificación, sino que no representa de manera adecuada la naturaleza esencial de la polaridad. A pesar de que el mediador de la alianza del Sinaí en la forma E de la tradición representa el prototipo del ministerio profético posterior (Dt 18,18), es igualmente cierto que dicho ministerio posee desde su comienzo muchas funciones sacerdotales, tal y como se desprende del papel de Moisés en las ofrendas de Ex 24,3ss. Al contrario, a la vez que refleja ciertamente algunas funciones sacerdotales, que siguieron siendo de especial interés para P (34,29ss), el ministerio de Moisés en J guarda también relación con la función profética de la proclamación de la voluntad divina y la intercesión (cf. M. Haran, *JSS* 5, 1960, pp. 56ss). La distinción principal entre las dos maneras de concebir la función de Moisés procede fundamentalmente de las diferentes raíces institucionales de las tradiciones. Una de ellas estaba enraizada en la ceremonia de renovación de la alianza; la otra, en la tienda del encuentro.

¿Qué puede decirse ahora de la historia subsiguiente sobre las dos formas de la tradición del Sinaí? En primer lugar, la reciente investigación permite afirmar con claridad que la tienda del encuentro era una institución del desierto que pervivió en el periodo del establecimiento en la tie-

rra. Sin embargo, quedan pocas dudas respecto a que su papel perdiera importancia en el periodo primitivo de la liga tribal, y a que la función del arca en el santuario central oscureciera la institución anterior (cf. A. Kuschke, *ZAW* 63, 1951, p. 91). Kuschke parece tener razón cuando afirma que la tradición de la tienda fue conservada por una circunscripción del sur, que percibió la tradición del arca como una amenaza cananea. Hay también pruebas evidentes de que la ceremonia de renovación de la alianza tuvo un papel dominante en la liga tribal; a través de esta institución se conservó la tradición del Sinaí. Estos desarrollos tuvieron algunas implicaciones importantes para la historia de las tradiciones. Junto con la pérdida de relevancia de la tienda del encuentro se debilitaron también las tradiciones de J que habían unido el ministerio de Moisés a la tienda. A la inversa, es comprensible la importancia que fue tomando la forma E de la tradición; se daba en una situación en la que floreció la ceremonia de renovación de la alianza. Hay escasos datos para especular sobre la proveniencia sureña de la tradición del texto; dicha tradición tendió a perderse en la tradición de la renovación de la alianza, que era predominantemente del norte (ciertamente Newman, *o. c.*, se ha pasado de la raya). Sin embargo, parece plausible que, además de la presión sobre la tradición antigua de la tienda que surgió del establecimiento de las tribus, se dio el factor adicional de que las tradiciones sacerdotales comenzaron a absorber progresivamente la tradición de la tienda y a desarrollarlas en relación con el ministerio de Aarón de un modo diferente al que tenían originariamente (cf. Ex 25,8; 29,42; 30,36). En definitiva, la forma de la tradición del Sinaí conectada muy brevemente con la tienda del encuentro mostró signos de disolución.

Como es bien sabido, en la historia de la tradición se produjo un cambio importante cuando los géneros cultuales de las tradiciones anfictiónicas fueron reelaborados en forma narrativa. Noth ha postulado con serios argumentos la existencia de un *Grundschrift* (documento básico) subyacente a los desarrollos literarios posteriores de las dos fuentes más antiguas. Ya hemos afirmado que hay pruebas evidentes para manifestar que las dos formas de la tradición del Sinaí se unieron en la etapa oral. El efecto de la fusión fue que la forma que había sido conectada con la tienda del encuentro fue completamente absorbida por la forma de la ceremonia de renovación de la alianza. Esta forma dominante de la tradición ha dado a la narración actual del Sinaí en Éxodo 19-24 su estructura general. Está representada principalmente en la fuente E. Sin embargo, como ha sido señalado, la tensión existente en cada una de las dos fuentes indica que los dos modelos orales han dejado alguna impronta en las fuentes.

En la época en que se escribió el libro del Deuteronomio las dos formas de la tradición del Sinaí se unieron tanto que eliminaron la mayor parte de la tensión encontrada en J y en E. El Deuteronomio siguió ampliando la forma de renovación de la alianza, dominante en E, y marginó por completo la tradición de la tienda. De hecho, es llamativa la ausencia de la tienda en el Deuteronomio y el motivo de la «gloria» ha desapareci-

do casi en favor de la teología del nombre. El ministerio de Moisés (mediador de la alianza: Dt 18,18) configura completamente la forma de la tradición de E, cuyo punto de interés es el papel profético de la mediación de la palabra de Dios. Sin embargo, el concepto deuteronomista del ministerio ha sido igualmente enriquecido por elementos de la tradición de la tienda. Una característica importante de la función de Moisés es su intercesión en favor del pueblo (9,13ss; 9,25ss). A pesar de que este elemento no es extraño al concepto original del ministerio en E, está más cercanamente enraizado en la tradición de la tienda.

Finalmente, puede trazarse en la teología sacerdotal otro desarrollo de las dos formas, que difiere de muchas maneras de la dirección tomada por el Deuteronomio. El vocabulario de la antigua tradición de la tienda del encuentro ha sido absorbido por lo general por la teología de Jerusalén. Se ha identificado la tienda con el tabernáculo (*miškān*). Yahwé habita ahora en el santuario, y la nube y la gloria reflejan la presencia permanente de Dios. Sin embargo, la escuela sacerdotal mantuvo su fidelidad a la tradición más antigua de la tienda y siguió proporcionando un cauce para preservar tradiciones sobre la función de Moisés que se encontraban en la tradición de la tienda, tales como el resplandor del rostro de Moisés (Ex 34,29ss).

En este momento de la investigación podemos volver a la pregunta inicial. ¿Cómo debe explicarse la tensión entre Dt 5,4 y Dt 5,5? ¿Procede de un desarrollo literario causado por la fusión de fuentes, o depende el Deuteronomio de alguna tradición primitiva, en la que se entregaba la ley directamente al pueblo? Nuestro análisis aclara que, a pesar de que había dos tradiciones primitivas del ministerio de Moisés, ambas percibieron a Moisés como el mediador de la ley. No hay pruebas para afirmar la existencia de cualquier otra tradición sobre la transmisión directa de la ley al pueblo. A la luz de estas pruebas, sigue siendo la más plausible la explicación literaria de la tensión. El v. 4 presenta una lectura de la tradición después de que la redacción de J y de E situara el Decálogo en su posición actual dentro de la narración. Igualmente, el v. 5 representa una tradición anterior del oficio de mediador de Moisés.

D) Problemas literarios particulares de Ex 19

Debido a problemas particulares, dos pasajes deben ser tratados de manera separada.

1. 19,3b-8

Se reconoce generalmente el carácter unitario de estos versículos. De hecho, el pasaje es un buen ejemplo de simetría poética y de belleza artística. El pasaje sirve ahora como introducción temática del capítulo, aunque la conexión literaria actual sigue siendo un poco débil. De hecho, el

pasaje anticipa por medio de un sumario la acción de los capítulos siguientes, y presupone la ratificación de la alianza, algo que sólo sucede en 24,3ss.

Sigue dividiendo profundamente a los autores la asignación de la fecha y el autor de estos versículos. Un grupo de investigadores (Muilenburg, Wildberger, Beyerlin) defiende una fecha primitiva, y asigna el pasaje a E. Otro grupo (Noth, Haelvoet, Perlitt, Hyatt) defiende una fecha mucho más posterior, y asigna el pasaje a un autor deuteronomista o incluso más tardío. En mi opinión, no hay ninguna prueba conclusiva para inclinarse hacia uno de los dos lados (cf. las precauciones de Baltzer). Ciertamente, el pasaje refleja la antigua tradición de la alianza (Moisés mediador de la alianza), que se encuentra frecuentemente en la fuente E. Es cierto que la forma poética parece antigua, y que el vocabulario no es propio del Deuteronomio, tal y como sucede, en cambio, en muchas expansiones deuteronomistas evidentes (32,9-14). Sin embargo, la posición actual del pasaje parece ciertamente redaccional, y tiene la intención de resumir toda la perícopa del Sinaí. En muchos lugares el vocabulario es también muy próximo al Deuteronomio. Además, la formulación teológica de la elección de Israel parece más desarrollada de lo que se encuentra en la fuente elohísta. Finalmente, la formulación del v. 5 «obedecéis y guardáis mi alianza» parece reflejar no la secuencia original de la tradición del Sinaí, sino la versión posterior, que ha sido expandida con la inclusión del Libro de la Alianza. Israel debe «escuchar la voz de Dios»; en relación con el Deuteronomio, ello indica que el pueblo escuchó directamente el Decálogo, y «obedeció su alianza» (son sus otras estipulaciones).

En definitiva, a pesar de que el pasaje contiene tradiciones de la antigua alianza, reflejadas probablemente a través de la fuente E, su forma actual conserva el sello del redactor deuteronomista.

2. Ex 19,20-25

En general se considera que esta sección es secundaria. Haelvoet ha analizado cuidadosamente el uso del lenguaje y percibe que no es típico de las fuentes del Pentateuco. Por tanto, se suma al acuerdo general de asignarla a un redactor tardío. Sin embargo, el mayor problema está en el contenido de estos versículos. Se interrumpe la escena justo en el aparente clímax de la teofanía, y se llama nuevamente a Moisés para que suba a la montaña a recibir más instrucción. ¡Y qué instrucciones más extrañas! Tiene que advertir al pueblo «de que no traspase los límites» en su afán de ver al Señor. Moisés reacciona con sorpresa, recordando a Dios que dicho mandato es innecesario, porque el propio Dios ya había dado la orden que ponía restricciones al pueblo.

Los comentaristas han intentado tratar de distintas maneras estas dificultades. McNeile propone mover los vv. 11b-13 y situarlos después del v. 24; sin embargo, este ajuste literario apenas ayuda a la interpretación del v. 23. La solución más difundida es la que considera que los vv. 20-24 sur-

gieron como un tipo de expansión «midrásica» (así Rudolph, Haelvoet, Beyerlin) y asigna dichos versículos a un redactor tardío. Dillmann se dio cuenta hace mucho de que no se relata en el capítulo la ejecución de la orden de poner límite a la montaña, dada en los vv. 11ss. En función de esta observación, los comentaristas han afirmado que los vv. 20ss surgieron con la intención de completar esta omisión.

Sin embargo, la teoría midrásica presenta numerosos problemas. En primer lugar, una expansión midrásica surge con la intención de explicar una dificultad del texto. Sin embargo, los intérpretes judíos tardíos difícilmente consideraban un problema la dificultad con la que se pretende evocar el midrás (la no mención de la realización de las órdenes de los vv. 11bss). Se asumiría simplemente su ejecución, como ocurre en lugares paralelos del Antiguo Testamento. La opinión que percibe aquí un problema es ciertamente moderna, no antigua. En segundo lugar, incluso si se ve aquí un problema, sería bastante difícil solucionarlo presentando a Moisés «instruyendo» a Dios de este modo. Por estas razones, el objetivo del v. 23 (proceda de la época que proceda) tuvo que ser bastante diferente del de un midrás.

La siguiente dificultad (llegar a una solución más satisfactoria) surge de la falta de pasajes paralelos. A mi entender, no hay otro lugar en el Antiguo Testamento en que aparezca citada una orden primitiva de Dios como prueba de que es innecesaria una posterior orden suya. Sin embargo, en función de otros usos del Antiguo Testamento, que presentan un paralelo indirecto, hay razones para revisar la lógica del argumento de Moisés (v. 23).

Moisés objeta al mandato de Dios que «el pueblo no puede subir al monte Sinaí»; como prueba, cita una orden anterior: «tú se lo prohibiste cuando nos mandaste poner un límite en el contorno de la montaña». La forma de citar una orden anterior es bastante frecuente en el Antiguo Testamento. Se puede citar una orden anterior en primera, segunda o tercera persona (Ex 14,12; 2 Sm 1,16; Gn 20,5). La orden primitiva se da, de manera invariable, en forma de discurso directo, introducido muy frecuentemente por el infinitivo *lēʼmōr*. En ocasiones, se pone de relieve el sujeto de la orden añadiendo un pronombre separable: «él mismo dijo...» (*hûʼ ʼāmar lî*). Notemos una característica formal adicional. La cita de una orden anterior, dada, sin embargo, como discurso directo, es frecuentemente una paráfrasis aproximada de la orden dada. En 2 Sm 1,16 se citan las palabras del asesino de Saúl: «Yo he matado al ungido del Señor», pero del informe que tenemos de la muerte (1 Sm 30) se deduce que esta afirmación es tendenciosa. Igualmente, en Gn 20,5 el relato de Abimélec sobre la conversación es por lo menos una expansión del relato anteriormente narrado en el capítulo.

Muchas son las funciones que puede desarrollar la cita de una afirmación anterior. En primer lugar, citar lo que se ha dicho en el pasado puede servir como prueba directa del establecimiento de la verdad o la no ver-

dad de una afirmación en el presente. Por ejemplo: en Gn 20,4 Abimélec defiende su inocencia citando una indicación anterior de Abrahán («¿no me dijo él que era hermana suya?»). La indicación de Abraham presenta la prueba, que se relaciona directamente con la reclamación de Abimélec de su propia inocencia (cf. 2 Sm 1,16).

Este primer uso puede distinguirse de un segundo. Se cita un acontecimiento del presente para confirmar la verdad o no verdad de una afirmación hecha en el pasado. El acontecimiento proporciona los datos que prueban o desaprueban la validez de la afirmación. En 1 Re 1,17 Betsabé plantea su caso ante David («Ahora resulta que Adonías se ha proclamado rey... Tú has jurado por el Señor tu Dios a tu sierva: tu hijo Salomón me sucederá»). El supuesto hecho de que Adonías reina prueba la falsedad de la anterior afirmación de David (Jr 4,10; Sal 89,20.29). Este segundo uso proporciona la forma con que se presenta el argumento de la profecía. En Nm 26,63ss, por ejemplo, se confirma el antiguo juicio sobre la generación del desierto por medio de los acontecimientos posteriores del relato. Ningún hombre sobrevivió, excepto Caleb y Josué.

Se puede distinguir un tercer uso, que es una variante del segundo. Se cita un acontecimiento o una situación del presente como prueba indirecta para confirmar la verdad o la no verdad de una afirmación anterior. Por ejemplo: en Nm 11,21 Moisés hace caer en la cuenta a Dios del gran número de personas, 600.000, que parece cuestionar la validez de la anterior promesa de Dios de proveer carne para todos durante todo un mes. La referencia de Moisés al gran número de personas no es una prueba de la falsedad de la afirmación, como sucedería en el segundo caso; sin embargo, presenta datos con los que se puede sacar la conclusión de falta de verdad. Como en el caso del segundo uso, se comprueba la afirmación precedente; no es, en cambio, cierto que la afirmación precedente sea el medio para fundamentar la verdad de otra afirmación.

Volvemos ahora al análisis de Ex 19,23. Las características formales son similares al modelo común del Antiguo Testamento, que consiste en citar una afirmación precedente en el contexto de la organización de un caso. La cita se hace en discurso directo, introducida por *lē'mōr* con el uso enfático del pronombre separable. Además, la frase citada es una paráfrasis aproximada de la orden actual, dada en los vv. 10ss. En el v. 12, es al «pueblo» a quien se pone límite; en el v. 23, a «la montaña». En la narración original «la santificación» precede y no sigue al establecimiento de barreras. Ciertamente la función del v. 23 es similar a la del primero de los usos señalados. Se cita la anterior afirmación como prueba de una afirmación anterior de Dios.

El hecho de que el uso de la afirmación anterior pueda funcionar de modos diferentes es contrario al intento de establecer un *Gattung* particular con un *Sitz im Leben* específico. Se usa con una gran variedad de géneros. Se da en un discurso de defensa (Gn 20,4ss), en una disputa (Ex 33,12; Jr 4,10), en una queja (Nm 11,11ss), y en una sentencia de muerte

(2 Sm 1,16). Lo que surge ciertamente es un modelo estereotipado de discurso, que funciona como recurso lógico de modos muy distintos, con el fin de apoyar un caso concreto. Las características invariables del modelo surgen de la lógica interna de la mente humana y no de las fuerzas sociológicas concretas.

Sin embargo, en función del modelo lógico existente, se pueden presentar diversas conclusiones respecto de la interpretación de Ex 19,20ss. En primer lugar, la cita de un mandato precedente no es una característica midrásica particular, en la que Dios tiene razón de un modo sorprendente; sí, en cambio, una práctica común de argumentación que apareció a lo largo de la historia de Israel. En segundo lugar, la paráfrasis libre de la orden no es necesariamente un signo de que sea secundaria, sino que pertenece también al modelo que se está empleando.

3. *Contexto del Antiguo Testamento*

Introducción

Los principales problemas exegéticos del c. 19 están en relación con este asunto: la comprensión de cómo encajan en la narración las diversas partes de los capítulos. Estas decisiones tan importantes determinan en gran medida el modo en que se presenta el movimiento de todo el pasaje y en el que se localizan con propiedad los diversos temas. Desde el comienzo de la historia de la exégesis se hicieron esfuerzos para reorganizar las secciones del c. 19, teniendo en cuenta su relación con los cc. 20 y 24. Entre los sabios judíos, Aqiba entendió Ex 24,15ss como una repetición del relato de Ex 19ss (cf. J. Goldin, *The Fathers according to Rabbi Nathan*, New Haven 1955, p. 175). Igualmente, Rashi (Ex 19,11) citó el principio hermenéutico rabino (no hay un «antes» ni un «después» en la Escritura) como fundamento para identificar la ceremonia de la alianza del c. 24 con la acción de 19,3-8. Es interesante que, sin saberlo, algunos estudios recientes de historia de las formas sobre la alianza (Muilenburg, Baltzer, Beyerlin) han seguido el principio rabínico, identificando la acción de 19,3-8 con la del c. 24 en función de las similitudes formales.

Igualmente, al menos desde Nahmánides (en la investigación bíblica desde Kuenen) se ha afirmado que la sección 20,18ss está desplazada y debe situarse después de 19,19. Se ha aceptado tanto esta teoría de la reubicación que raramente se debate su validez (cf. Beyerlin, p. 12). En mi opinión, el capítulo actual presenta todos los signos de haber pasado por un desarrollo histórico complejo. Además, es grande la posibilidad de que 20,18-21 ocupara anteriormente una posición distinta en el relato (cf. la discusión en la sección 2). Sin embargo, es muy necesario que el evidente desarrollo primitivo del texto no impida tratar con seriedad el texto en su estado final. Esto no significa que el exegeta moderno pueda trabajar con el texto actual de manera midrásica (Cassuto cae frecuentemente en este

peligro). Se debe ser consciente de la dimensión profunda y de la variedad de fuerzas que han estado en funcionamiento; al mismo tiempo, se deben concentrar todos los esfuerzos en interpretar el texto bíblico que se tiene delante. Dado que las diversas teorías de la reubicación de Ex 19 afectan seriamente a la comprensión del movimiento del capítulo, deben examinarse críticamente a la luz de la intención explícita de la forma final de la narración.

Puede ser útil hacer una presentación de los cc. 19-24 para tener una visión de conjunto.

1. Llegada de Israel al Sinaí y parada: 19,1-2
2. Se anuncia la alianza de Dios con Israel
   a) condiciones de la alianza: 3-6
   b) respuesta afirmativa de Israel: 7-8
   c) presentación del papel especial de Moisés: 9
3. Preparativos previos al tercer día
   a) instrucciones para la purificación durante dos días: 10-11
   b) se mantiene alejado al pueblo de la montaña: 12-13a
   c) se establece la señal para acercarse a la montaña: 13b
   d) órdenes ejecutadas por Moisés: 14-15
4. Preparativos en el día tercero
   a) comienzo de los signos y reacción del pueblo: 16
   b) Moisés conduce fuera al pueblo, al pie de la montaña: 17
   c) aparición de más signos: 18
   d) Moisés habla con Dios: 19
   e) se convoca a Moisés, que recibe más instrucciones: 20-24
   f) transmisión al pueblo de las instrucciones: 25
5. Proclamación del Decálogo: 20,1-17
6. Institución del ministerio de Moisés como mediador de la alianza
   a) reacción de temor del pueblo: 18
   b) petición a Moisés para que interceda: 19
   c) Moisés explica el modo de la revelación
      i) no temáis: 20aa
      ii) Dios viene para probaros: 20ab
      iii) Dios viene para establecer la obediencia: 20b
   d) Moisés acepta ser mediador del pueblo: 21
7. Más estipulaciones de la alianza: 20,23-23,33
8. Establecimiento de la alianza: 24,1-18

Respecto a la estructura actual de los capítulos, podemos presentar de manera provisional algunas conclusiones. En primer lugar, la teofanía de 19,16ss está muy relacionada con la reacción del pueblo narrada en

20,18ss. Deben, pues, tratarse estos pasajes de forma conjunta, como parte de un relato. En segundo lugar, los amplios preparativos del c. 19, especialmente los presentados por los vv. 20ss, centran su atención en el don de la ley de 20,1ss y no deben ser tratados en relación con una teofanía estricta. En tercer lugar, se mantiene una clara distinción en la secuencia de los acontecimientos entre las varias acciones de preparación (19,11ss) y el establecimiento de la alianza (24,1ss).

19,1-9. El pasaje comienza con un versículo que sirve de sobrescrito de los numerosos capítulos que siguen, y presenta una clara ruptura con la historia sucedida hasta la llegada al Sinaí. Se ha alcanzado el objetivo del viaje desde Egipto. Se señala como un día especial que tiene que recordarse («justo en ese día»). Después, en el v. 2, el redactor retoma las tradiciones del itinerario; ello sirve para subrayar la idea de que se ha alcanzado el objetivo.

La primera indicación en el capítulo de un tema importante se da mediante el contraste que crea la yuxtaposición del pueblo con Moisés: el pueblo acampa; Moisés sube a la montaña (vv. 2b-3a). Los midrasim y Cassuto encuentran aquí una ocasión para expandir de modo homilético la fidelidad de Moisés; sin embargo, como veremos, es de gran importancia para el capítulo presentar a Moisés por separado.

De manera inmediata, sin ningún retraso, se anuncia a Moisés el objetivo de la conducción de Israel por parte de Dios al Sinaí (vv. 3-8). El estilo elevado de la prosa, que se acerca a la poesía en su uso del paralelismo y del vocabulario escogido, ha atraído mucho la atención en los últimos años (cf. bibliografía). La investigación sobre el estudio de las formas ha descubierto en su estructura un modelo estereotipado de la renovación de la alianza. Muilenburg habla de un «*Gattung* especial de alianza» y llega tan lejos que lo caracteriza como el que es «*in nuce* la *fons et origo* de muchas perícopas de alianza que aparecen en el Antiguo Testamento» (*VT* 9, 1959, p. 352). Ciertamente, hay una forma establecida que va desde la proclamación de las grandes obras de Dios (v. 4) a las condiciones de la alianza (vv. 5-6) y después (vv. 7-8) a la respuesta de compromiso (cf. los paralelos de Jos 24,2ss y 1 Sm 12,1ss). Además, hay pruebas suficientes para demostrar que, en una etapa anterior del desarrollo de las tradiciones del Sinaí, se conservó el material en una forma cultual que se actualizaba periódicamente. Sin embargo, el descubrimiento del modo como originariamente pudo funcionar el material no resuelve en sí mismo los problemas exegéticos existentes en el relato actual; tampoco el reconocimiento del modelo general hace justicia a las características tan importantes del texto.

La invitación a la alianza se basa en las grandes acciones divinas del pasado que Israel ha experimentado. Por encima de todo, se hace referencia a la liberación de Egipto, que aparece en el v. 4 formulada por medio del efecto negativo causado sobre Egipto (cf. Dt 11,3ss). Además, Dios se

ha preocupado continuamente por su pueblo y como un pájaro bueno se ha ocupado de sus pajaritos hasta que los ha conducido sanos y salvos a su hogar. La imagen es más la del Dios que conduce a su pueblo al Sinaí que la del Dios caminando por delante desde el Sinaí (Sal 68,7ss). Entonces se ofrece la promesa, que se anuncia con el decisivo «y ahora». Si Israel obedece la voluntad de Dios siendo fiel a su alianza, se dará en ese caso una especial relación. El carácter especial de Israel se formula con tres términos: la posesión particular que lo distingue de todos los pueblos (*s'gullāh mikkol-hā'ammîm*), un reino de sacerdotes (*mamleket kōh^{a}nîm*) y una nación santa (*gôy qādôš*). Se ha estropeado el equilibrio poético de la frase con una nota parenética («porque toda la tierra es mía»); sin embargo, los tres términos deben interpretarse conservando la relación que se da entre ellos (*contra* Moran). Israel es el pueblo de Dios, puesto aparte del resto de las naciones. Como pueblo, Israel se dedica al servicio de Dios entre las naciones como los sacerdotes ejercen su ministerio dentro de una sociedad. Finalmente, la vida de Israel debe ser equivalente a la santidad del Dios de la alianza. La responsabilidad de la alianza enmarca toda su vida, y define su relación con Dios y con sus vecinos, y también la calidad de su existencia.

Moisés comunica a los ancianos las condiciones de la alianza, que también se transmiten al pueblo. Entonces todo el pueblo responde con una sola voz: «nosotros haremos todo lo que el Señor ha dicho». Es claro que esta respuesta es similar a la que el pueblo da en 24,3.7, y aquí está el problema. ¿Cómo puede el pueblo estar de acuerdo en aceptar como fundamento de la alianza «todo lo que el Señor ha dicho», si no les ha sido aún revelada la voluntad de Dios? Esta observación está en la raíz de la interpretación que identifica la invitación de la alianza (c. 19) con la lectura de la ley y el establecimiento de la alianza (c. 24). Sin embargo, a pesar de la común forma de ambas, el contexto más amplio de 19,8 (en su posición actual) proporciona un matiz diferente a la respuesta del pueblo. Se ha ofrecido una alianza, el pueblo responde con una entusiasta aceptación; sin embargo, toda la sección anticipa únicamente lo que va a seguir. Israel va a conocer en seguida cuál es la voluntad de Dios, con la que él mismo (Israel) se ha comprometido. Verdaderamente, el resto de los cc. 19 y 20 desarrolla todas las implicaciones de la alianza y la naturaleza del Dios de la alianza; de ese modo, proyecta nueva luz sobre la respuesta comprometida del pueblo. Desde la perspectiva de todo el pasaje, Israel no ha sellado la alianza; más bien, ha comenzado sólo su periodo de preparación.

La invitación a entrar en la alianza se dirige al conjunto de Israel (vv. 3-8); quien responde es el pueblo en su totalidad. Sin embargo, antes de que comience la preparación, se dirige una palabra especial a Moisés, parte integrante del objetivo divino (v. 9). Desde un punto de vista literario, se separa de la invitación a la alianza mediante una nueva introducción: «Y el Señor dijo a Moisés: yo vendré a ti». El mensaje afecta a Moisés; no es un mensaje que tenga que ser transmitido a otros. Yahwé va a venir en

una nube espesa con el fin de que (*ba'ᵃbûr*) Israel pueda oír a Dios hablando con él, y así pueda reconocer con fe su misión particular (14,31). La historia de las formas ha puesto de relieve la importancia de la misión de Moisés al configurarse el material. En el estadio final del relato se reconoce igualmente la centralidad de la función de Moisés. El énfasis sobre la particularidad del papel de Moisés frente al del pueblo no es sólo un hilo conductor de toda la narración, sino que, ya desde el comienzo, se le da un significado especial dentro del plan global de Dios con Israel en el Sinaí. Este versículo prueba que la mediación de Moisés no surgió como una ocurrencia accidental, sino que desde el principio se percibió su importancia. Después desarrollaremos el modo como el autor combinó este motivo con el de 20,18ss (se nombró a Moisés sólo por causa del temor de Israel).

19,10-24. En el v. 10 comienza una nueva sección. Se ha formulado la intención de Dios, y se han establecido y aceptado las condiciones de la alianza. Ahora Dios pide a Moisés que prepare al pueblo para el acontecimiento que sucederá el tercer día, cuando Dios descienda sobre la montaña. Hasta ahora, la narración no ha señalado la necesidad de la preparación. Ciertamente, hay una conexión entre la promesa de ser una «nación santa» (*qādôš*) y la petición de que «cada uno se purifique» (*qiddaštām*); sin embargo, la mayor conexión entre el pueblo y Dios, que lo quiere para sí, comienza a surgir en el proceso de preparación. Moisés recibe sus instrucciones. Tiene que preparar al pueblo hoy y mañana mediante un periodo de consagración. Tienen que lavar sus ropas, hecho que precede tradicionalmente a un acontecimiento grande y solemne (Gn 35,2; Jos 3,5). En segundo lugar, se pone un límite al pueblo (recinto sagrado). Se impone a los transgresores el castigo más severo para que el pueblo no quede contaminado por la mala acción de una persona (v. 13b). Cuando siga sonando el cuerno, el pueblo podrá subir a la montaña.

La narración tarda, nuevamente, en contar la ejecución del mandato divino por parte de Moisés. Éste comienza la santificación exigida resumiendo los mandatos con una orden concreta y específica: «no tengáis relaciones sexuales con vuestras mujeres». Los intérpretes cristianos han tenido normalmente dificultades con este material sacerdotal, y han tratado de espiritualizarlo. Las restricciones externas simbolizan la justa vida interior de separación del mundo; éste es el lado importante (Heinisch, Frey, etc.). Sin embargo, el autor bíblico no se centra en la vida interior. Tampoco está queriendo presentar una lección moral, como si la abstinencia fuera un medio de preparación contra la sensualidad (Maimónides, *Guía* III,33). Al contrario, emplea el lenguaje sacerdotal, que se preocupa por la acción externa. La preparación que pide el Dios de la alianza es la separación de aquellas cosas normalmente permitidas, buenas en sí mismas. El don de la alianza es diferente de un acontecimiento ordinario de la vida de todos los días. Por tanto, Israel debe prepararse por medio de un acto

especial de separación. Cassuto (p. 230) tiene razón al insistir en que no debería considerarse como un apéndice propio la formulación de la orden de Moisés en el v. 15b, sino como una aclaración del mandato de la santificación (cf. la Mekilta y la nota a pie de página de Lauterbach, Filadelfia 1949, II, pp. 217ss).

Los vv. 16ss comienzan con la llegada del tercer día. Por la mañana pronto, hay truenos, relámpagos, una densa nube y un sonido creciente de trompeta. Dos de estos elementos han sido introducidos previamente (eso sí, en forma distinta): la nube (v. 9) y el *yōbēl* (v. 13). Una vez más, el autor contrasta enormemente la reacción del pueblo con la de Moisés. Todo el pueblo tiembla; sin embargo, Moisés los conduce afuera para que se queden de pie al pie de la montaña. (Obviamente, Moisés lleva adelante las instrucciones precedentes; ello sirve para explicar al lector el significado del v. 13.) Una vez que el pueblo se encuentra situado, el redactor vuelve a describir el efecto de la presencia de Dios en el Sinaí. La imagen es un poco diferente (v. 18): dominan el humo y el fuego. Sin embargo, el efecto de la narración está en la intensificación del temor y del terror, y en el aumento de la sorpresa. De nuevo, la reacción: ahora toda la montaña tiembla. En el v. 19 se presenta el clímax de toda la escena. Cuando el sonido de la trompeta ha alcanzado su máxima intensidad, se ve a Moisés hablando con Dios y se oye a Dios contestando por medio de una voz. Tal y como lo había prometido (v. 9), Dios ha legitimado a Moisés como su instrumento especial.

19,20-25. Normalmente se considera esta sección como un mal anticlímax, que interrumpe el movimiento progresivo del capítulo (cf. la sección de arriba, 4). Justo en el aparente clímax de la teofanía, se interrumpe la escena, y se llama a Moisés para que suba a la montaña para recibir mayor instrucción. Tiene que advertir al pueblo de no «traspasar los límites» para ver a Dios. Moisés pone incluso una objeción, recordando a Dios que dicho mandato es innecesario, porque Dios ya ha dado la orden que limita al pueblo.

Sin embargo, la dificultad esencial de esta sección está en la imposibilidad de comprender el pasaje y su papel dentro del capítulo. La interrupción de estas instrucciones adicionales es extremadamente incómoda para los comentaristas que separan claramente el c. 20 del 19, y que encuentran que la intención de este último capítulo es la revelación de una teofanía estricta. Sin embargo, como hemos afirmado, el objetivo del c. 19 es relatar la preparación para la entrega de la ley. La inclusión de los vv. 20-25 es una prueba evidente de que el narrador (o redactor) comprendió el c. 19 como una preparación para el acontecimiento principal. Los preparativos realizados en los dos días anteriores, y los que preceden a este momento del tercer día, no eran considerados aún del agrado de Dios. Además, también Moisés se opuso al reciente mandato. En 19,5-8, el pueblo manifiesta que se encuentra preparado para la alianza; sin embargo, es entonces cuando se enteran de la preparación exigida. Ahora bien,

inclusive Moisés pensó que el pueblo estaba preparado para reconocer después que hacía falta más preparación. El motivo de la resistencia de Moisés aparece ya en el c. 3 y sigue desarrollándose a lo largo del Éxodo.

Lo importante de la preparación se logra mediante la repetición de frases: «baja... que no traspasen los límites» (vv. 21 y 24), y «para que no los haga perecer» (vv. 22 y 24). No se trata de presentar a Dios como un monarca de pocas miras, que piensa que no se le ha demostrado suficiente honor. Esta imagen es totalmente errónea. Al contrario, se da el aviso por el bien del pueblo, que no ha experimentado todavía las dimensiones de la santidad divina, y, a menos que sea advertido, se destruirá a sí mismo. Moisés argumenta citando una orden anterior. Pero Dios desautoriza a su mediador e insiste en darle un ulterior aviso. Ni siquiera pueden acercarse los sacerdotes, que normalmente tienen acceso a la presencia de Dios. Sólo Aarón se puede acercar (cf. 24,1ss). Sólo después de que se ha ejecutado la orden se acaba el tiempo de preparación.

20,1-17. Entonces Dios entrega la ley al pueblo, llamada en Ex 34,28 y Dt 4,13 «las diez palabras» (*ʿᵃśeret haddᵉbārîm*). Debido a su importancia, se dedica una sección distinta de este comentario a interpretar detalladamente estos vesículos. En este momento, el interés reside en indicar el significado de su posición dentro de la amplia narración.

Un prólogo precede a los mandamientos; en él, Yahwé se presenta a sí mismo como el redentor de Israel de la esclavitud egipcia. Es obvia la conexión con 19,3ss. Una referencia a lo que el Dios de la alianza ya ha realizado en nombre de Israel precede igualmente a las estipulaciones de la alianza. La alianza es una invitación, que nace de la iniciativa divina, pero que incluye un compromiso por parte de Israel. Hay un paralelo más: «ahora bien, si me obedecéis... y guardáis mi alianza» (19,5); «Dios pronunció estas palabras...» El Decálogo presenta el contenido detallado de la obediencia a la alianza, exigida en el v. 5. Da a conocer la voluntad de Dios, que el pueblo ha aceptado de buen grado. En la teofanía, Israel comienza a experimentar la naturaleza de su Dios. La ley que oye es la clara expresión de la voluntad de Dios, exigida por la alianza. Con las diez palabras de la voluntad divina se esboza un perfil intencionado de la «nación santa».

20,18-21. Esencial para comprender el conjunto de la teofanía es la sección que sigue al Decálogo (cf. arriba). La forma inicial del verbo (participial) indica que dicha frase es circunstancial. La reacción del pueblo descrita no surge por vez primera después del don del Decálogo, sino que se da paralelamente a la teofanía. Cuando percibió (el texto hebreo dice «vieron») los truenos, los relámpagos y la gran oscuridad, el pueblo se aterrorizó. Huyó del pie de la montaña y permaneció de pie muy lejos de ella. Una vez más se vuelve a retomar uno de los temas principales del capítulo. Moisés tiene un papel distinto al del pueblo. El pueblo le pide que sea su mediador: «háblanos tú y te escucharemos, pues si nos habla el Señor moriremos».

Son llamativos varios aspectos de dicha petición. En primer lugar, hay un contraste entre el comportamiento del pueblo antes y después de la revelación divina. El pueblo, que había dicho «nosotros haremos todo lo que el Señor ha dicho», contesta ahora «pues si nos habla el Señor moriremos». El contraste no implica un rechazo de la respuesta original (como si ésta fuera poco seria), sino que subraya un movimiento del capítulo: se instruye a Israel en toda la dimensión de la voluntad de Dios.

Más significativo es la institución formal de la misión de Moisés: mediador de la alianza. El análisis de las formas ha indicado que había dos formas diferentes de la tradición de la misión. El narrador ha sido capaz de combinar con habilidad las dos formas en su relato de un modo tal que ha reducido al mínimo la tensión. Hasta este momento, Moisés había sido puesto aparte por elección de Dios (19,9) y legitimado en su misión por la intervención de Dios (19,19). Ahora nos enteramos de cómo el pueblo confirma su misión. No es simplemente el portavoz de Dios que habla al pueblo, sino que representa a Israel delante de Dios. La narración va desarrollando cada vez más el papel de Moisés como el mediador que sufre; su primer clímax es el relato del becerro de oro; su culmen definitivo es su muerte fuera de la tierra prometida por el pecado del pueblo (Dt 1,37; 4,21, etc.). La institución formal de la misión de Moisés en el Éxodo prepara el camino para la narración siguiente: Moisés no va a recibir solamente el resto de la ley (20,22), sino que va a actuar de manera particular como mediador en el establecimiento de la alianza (24,1ss). Al reflexionar sobre la misión, el autor del Deuteronomio explicita totalmente la confirmación divina de la petición del pueblo hecha a Moisés: «todo lo que te han dicho está bien» (5,28).

Moisés pasa inmediatamente a realizar su función. Acepta su misión ejercitándola: «no temáis». La intención de Dios no es machacar a su pueblo con mandatos, sino establecer una alianza. Por eso Moisés retoma los temas iniciales de 19,3ss: Dios tiene un plan para su pueblo. Lo que ha ocurrido en el Sinaí está en relación con dicho plan. Por esta razón, Dios se ha revelado. En un sentido auténtico, el v. 20 ofrece la clave personal de cómo entiende el narrador los cc. 19 y 20. En dos frases paralelas, introducidas ambas por la preposición «para que» (*ba'ᵃbûr*), Moisés explica el significado de la revelación de Dios en el Sinaí.

En primer lugar, «el Señor ha venido sólo para ponernos a prueba» (*nassôt*). Este versículo es de difícil comprensión para los comentaristas que separan la teofanía del c. 19 de la entrega de la ley en el c. 20 (cf. M. Greenberg, *JBL* 79, 1960, pp. 273ss). Ciertamente, ¿de qué modo puede una estricta teofanía poner a prueba a Israel? En este punto, los investigadores críticos no aceptan generalmente la secuencia actual de la narración, y la reorganizan de acuerdo con una pretendida a la vez que correcta posición anterior. En mi opinión, esta opción no toma en serio la forma final del relato. Simplemente, corta el nudo gordiano y no logra comprender lo que el texto significa en su estado actual. Lo importante de la

secuencia actual es poner de relieve que la teofanía y la entrega de la ley están en estrecha relación. A pesar de la posibilidad de que la teofanía y el Decálogo circularan de manera independiente durante una amplia historia del desarrollo de la tradición, el autor del relato actual quiere que se comprendan los dos capítulos como parte del acontecimiento. El pueblo está aterrorizado por los truenos y rayos, y especialmente por la palabra que pronuncia Dios. De igual modo, la respuesta de Moisés incluye claramente la palabra de Dios y la teofanía. Dios ha venido para poner a prueba a Israel. El pueblo, que se ha comprometido en alianza (19,3ss), ha sido probado. ¿Cómo responde al Dios que se revela por medio de la palabra y de las obras? La mejor información la presenta el Deuteronomio: «el Señor nuestro Dios nos ha mostrado su gloria y su grandeza, y hemos oído su voz que salía del fuego» (5,24). También «desde el cielo dejó oír su voz para poneros a prueba». La revelación del Sinaí llevaba consigo un juicio crítico que surgió del contraste con la precisa proclamación de la voluntad de Dios.

En segundo lugar, «Dios ha venido... para que le respetéis y no pequéis». Si la primera razón centraba su interés en la severa prueba de la revelación, la segunda presenta la función positiva de la ley. El «temor de Dios» en el Antiguo Testamento se refiere específicamente a la obediencia a Dios (cf. L. Köhler, *Old Testament Theology*, Londres 1957, p. 110). No tiene nada que ver con el sentido místico de la divinidad, descrito por R. Otto. Dios presenta en su ley un medio para obedecerle y para prevenir al pueblo del pecado. Una vez más, el Deuteronomio presenta el mejor comentario sobre el significado del Sinaí: «reúne al pueblo en torno mío y les haré oír mis palabras, para que aprendan a respetarme todos los días...» (4,10).

La idea principal de este versículo no se entiende adecuadamente cuando se combina el concepto general de temor con el término técnico bíblico «temor de Dios». Ciertamente, el pueblo ha temido antes de la teofanía; Moisés lo consuela. Pero el asunto importante es si Dios vino con la intención de provocar dicha emoción. Calvino, a quien siguen la mayoría de los exegetas modernos, piensa que el objetivo de la teofanía está en esto: «con el fin de infundiros el temor de ofenderlo» (Driver, p. 201). Sin embargo, es poco probable que el pasaje tenga este significado. El temor de Dios no es una emoción subjetiva de terror, sino la obediencia a la ley de Dios. La gloria y la santidad de Dios exigen el temor del hombre (cf. Is 6); su final, sin embargo, no es la emoción, sino más bien la acción.

Notas

19,1 Un problema clásico sobre el que no hay consenso entre los investigadores modernos es el de la localización del Sinaí, incluso a pesar de la continua investigación al respecto. Driver, pp. 177ss, Hyatt, pp. 203ss, y cualquier diccionario bíblico común presentan con detalle las diversas posibilidades geográficas. Sobre

la bibliografía más reciente, cf. el artículo de G. I. Davies, *VT* 22, 1972, pp. 152ss. Dignos de mención son los diversos artículos de J. König, en *RHPR* 43, 1963, pp. 2-31; 44, 1964, pp. 200-35, y de H. Gese, en *Das Ferne und Nahe Wort. Festschrift L. Rost*, BZAW 105, 1967, pp. 81-94.

19,3-8 Existe gran cantidad de literatura reciente sobre estos versículos, en la que se trata todo el conjunto de problemas. Cf. arriba la bibliografía, y los artículos de Muilenburg, Haelvoet, Wildberger y Beyerlin.

19,5 *b^erîtî*, «mi alianza». En el Deuteronomio, alianza es sinómino de los Diez Mandamientos (4,13). Sobre las discusiones recientes, cf. la bibliografía; también los estudios adicionales de A. Jepsen, en *Verbannung und Heimkehr*, Tubinga 1961, pp. 162ss; E. Kutsch, en *Das Ferne und Nahe Wort*, pp. 133ss; G. Fohrer, *Studien zur altt. Theologie und Geshichte*, pp. 84ss; W. Zimmerli, «Erwägungen zum "Bund"», *Wort-Gebot-Glaube. Festschrift Eichrodt*, Zúrich 1970, pp. 171-90: M. Weinfeld, «Berit», *TWAT* I, pp. 782-808.

19,5 Cf. M. Greenberg, «Hebrew s^egullā: Akkadian sikiltu», *JAOS* 71, 1951, pp. 172ss.

19,6 *mamleket kōh^anîm*, «reino de sacerdotes». El artículo reciente más significativo es el de Moran (*o. c.*). Moran afirma que el *mamleket kōh^anîm* no debe considerarse como sinónimo de *gôy qādôš*, sino como una entidad separada, reyes sacerdotales, que forma una totalidad con el pueblo. Fohrer (*o. c.*) acepta en conjunto esta interpretación. A pesar de que algunos de sus ejemplos son poco convincentes (2 Cr 32,15), Moran ha señalado la posibilidad de *mamleket*, que, ocasionalmente, puede tener el significado de «rey». Sin embargo, el paralelismo existente entre los tres términos hebreos es una razón contraria para considerar la existencia de una expresión de totalidad sólo en los dos últimos términos. Además, me parece muy improbable su interpretación del papel sacerdotal en el contexto de Ex 19; está reñida con la teología del conjunto del capítulo.

19,9 La repetición en el v. 9b de la transmisión de Moisés a Yahwé de la respuesta del pueblo presenta un problema para la narración. Dios había hablado directamente a Moisés. ¿Por qué tiene entonces que contarle de nuevo las palabras del pueblo? Se han propuesto distintas soluciones a esta dificultad. Los comentaristas críticos eliminan simplemente el v. 9b, y lo consideran una glosa, que se ha desplazado en el texto desde el v. 8b (Bäntsch, Driver, Beer, etc.). Los comentaristas más conservadores han intentado evitar la dificultad considerando el v. 9b una repetición de la respuesta del v. 8b, que se utiliza probablemente con un efecto literario, pero que no se comprende como una respuesta doble (Kalisch). Hay que tener en cuenta finalmente la interpretación midrásica. 9b puede únicamente significar que Moisés transmitió al pueblo el mensaje del v. 9, al que éste respondió posteriormente; fue esta respuesta la que Moisés transmitió a Dios. La *Mekilta*, seguida por Rashi, interpreta que el pueblo pide escuchar las palabras de Dios directamente y no a través de Moisés. B. Jacob y Cassuto intentan modernizar la propuesta midrásica con algunas observaciones nuevas sobre el estilo bíblico; sin embargo, siguen básicamente el midrás, pues deducen, en función del v. 9b, una conversación anterior entre Moisés y el pueblo.

Lo que está aquí en juego es un aspecto metodológico importante. ¿Acaso lleva el esfuerzo de tomarse en serio el estadio final del texto a volver al método midrásico para interpretar de manera coherente el texto actual? En mi opinión, no es necesario. El peligro de emplear el midrás moderno se puede contrarrestar ya sea con una evaluación crítica a la luz de la intención total de la narración como también con un reconocimiento de las dimensiones históricas del texto. En pri-

mer lugar, la palabra a Moisés no exige la respuesta del pueblo. No es paralela al compromiso de alianza. Se evocará la fe en Moisés cuando hayan experimentado el papel de Moisés. No se trata de un consentimiento previo. En realidad, el aspecto importante es el oficio de Moisés, y no el modo de transmitir los mandamientos. Nótese la expresión y el orden del v. 19: Moisés hablaba y Dios respondía. Finalmente, otro descenso y otra subida entre los vv. 9 y 10 parecen estar fuera de sitio en la narración. Por estas razones, rechazamos la interpretación midrásica, porque no hace justicia a todo el texto, y aceptamos como más probable la explicación crítica de que este versículo surgió como una glosa desplazada desde 8b.

19,12 Compárese la fórmula en el v. 23.

19,15 Sobre paralelos en la historia de las religiones, cf. Clericus (Rosenmüller, Kalisch parece depender totalmente de él), W. R. Smith, *Religion of the Semites*², Londres 1901, p. 455.

19,22 La mención de «sacerdotes» es una antigua *crux*, ya que los hijos de Aarón no han sido aún elegidos para la misión sacerdotal. Pronto propusieron los rabís traducirlo por «hijos primogénitos» (cf. Rashi). La explicación más obvia es considerar que se da aquí un anacronismo histórico (cf. McNeile, p. lxvi).

20,21 Este versículo pertenece a la unidad 18-20 (así aparece en NJPS, NEB), y no a lo que sigue (RSV). Nótese el vocabulario paralelo en el v. 18

4. Contexto del Nuevo Testamento

O. Betz, «The Eschatological Interpretation of the Sinai Tradition in Qumran and in the New Testament», *Revue de Qumran* 6, 1967, pp. 89ss.

El uso de la tradición del Sinaí por parte del Nuevo Testamento intenta poner de relieve diversos aspectos de la tradición del Antiguo Testamento. El primer aspecto importante posee una fuerza enormemente negativa y subraya la incapacidad del acontecimiento del Sinaí para establecer una alianza adecuada. La propuesta más propia del Nuevo Testamento es considerar la alianza del Sinaí desde la prespectiva de Jr 31,31ss, que contrasta la incapacidad de la antigua alianza con la promesa de una nueva (Mt 26,28 y paralelos; Heb 8,8ss; 10,16ss). Sin embargo, en Heb 12,18ss (cf. más abajo) se da el contraste más elaborado de las dos alianzas (utiliza con gran detalle Ex 19). En Hch 7,38ss, se subraya la incapacidad de Israel para obedecer los mandamientos, y se interpreta que el incidente del becerro de oro sucede inmediatamente al «oráculo divino» del Sinaí. Gal 3,19ss comprende el don de la ley en el Sinaí como una concesión a la condición pecadora de la persona, que presagió el mediador prometido; por su parte, Gal 4,24 utiliza el Sinaí como símbolo de esclavitud, en contraste con Jerusalén, símbolo de libertad ante la ley.

El segundo aspecto importante expresa la continuidad entre la promesa del Antiguo Testamento y la Iglesia del Nuevo Testamento. Eso sí, no sin tener algún matiz negativo. Bastante frecuente es la aplicación de la referencia al «reino de sacerdotes, nación santa» de Ex 19,5s. Este versículo adquiere en 1 Pe 2,9 un enfoque semejante al del primer aspecto impor-

tante mediante su combinación con Is 28,16 y Os 2,25. Otra alusión más al Éxodo aparece en Ap 1,6 y 5,10ss. Igualmente, la imagen de la epifanía del Sinaí se da en pasajes como Ap 14, en los que el Monte Sión recibe la voz celestial, la nube blanca, y los santos que «no se han deshonrado con mujeres».

De todas las existentes, la más detallada y extensa referencia a Ex 19 es ciertamente Heb 12,18ss. Además de su extensión, el pasaje contiene un gran número de problemas exegéticos, que proceden de este tipo de interpretación del Nuevo Testamento. En primer lugar, como cabría esperar de Hebreos, se han leído en la traducción griega Ex 19 y Dt 5. Sin embargo, hay que matizar esta observación, ya que el autor del Nuevo Testamento se muestra muy libre a la hora de separarse de LXX (cf. la paráfrasis del v. 20). Más importante aún es la creatividad del autor para fusionar pasajes del Éxodo, del Deuteronomio, del Sal 68 y de Ag 2,6. Por otra parte, algunas indicaciones muestran que la tradición del Sinaí empleada se ha desarrollado más allá de lo que aparece en el Antiguo Testamento. En el v. 22, así como en Gal 3,19 y Hch 7,38ss, se asume la tradición común del judaísmo helenístico de que Dios utilizó ángeles en el Sinaí, que aparece reflejada en la lectura de LXX de Dt 33,2. Igualmente, la referencia a la «asamblea celestial» y a los «espíritus de los justos» posee grandes paralelos helenísticos (cf. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, FRLANT 55, 1938, p. 28). Finalmente, el escritor del Nuevo Testamento ha copiado en forma y contenido el estilo de exégesis judío hagádico. Cuenta la respuesta subjetiva de Moisés a la teofanía (v. 21), deduciéndola de Dt 9,19 (LXX). Más aún, presenta el acontecimiento del Sinaí en un lenguaje altamente escatológico, que refleja la perspectiva judía común (cf. Odas de Salomón 33,8 y 1 Enoc 1,4ss, citados por E. Lohmeyer, *Offenbarung*, HNT IV.4, 1926, p. 116). De igual manera, la comunidad de Qumrán se retrata a sí misma esperando el juicio final; y lo hace con el lenguaje del Sinaí (cf. Betz, *o. c.*, pp. 89ss). En último lugar, a pesar del amplio debate suscitado por el origen del término «primogénito» (πρωτοτόκων) del v. 23, hay pruebas evidentes para relacionarlo con la lectura targúmica de Ex 24, que ha sustituido el término por el anacrónico «sacerdotes».

En Heb 12 se establece la referencia a la teofanía del Sinaí en el contexto de la exhortación del autor a la firmeza en la fe cristiana (v. 12ss). Contrasta la posición de los cristianos delante de Dios con la de Israel en el Sinaí. A pesar de no hacerlo con una simetría totalmente exacta (*contra* Bengel, *Gnomon of the NT*, Edimburgo 1877, y Delitzsch, *Hebrews*, Edimburgo 1883, *ad loc.*), yuxtapone punto por punto la entrega de la antigua alianza con la de la nueva. La antigua sucedió delante de una «montaña real»; le acompañaron terribles sonidos y visiones, que asustaron tanto a Moisés como al pueblo; por sus efectos, era transitoria. Sin embargo, la nueva alianza sucede en la «Jerusalén celestial», delante de una asamblea angélica. A través del nuevo y mejor mediador (Heb 8,6), se puede tener libre acceso a la alianza inquebrantable. La primera representa el terror de la ley; la otra, la libertad del evangelio.

Sin embargo, el autor de Hebreos se extiende en señalar que el mismo Dios que se dirigió antiguamente a Israel es el que ahora se dirige a los cristianos (v. 25). Ciertamente, y éste es el aspecto importante de la parénesis, si Israel no evitó el juicio negándose a obedecer a la alianza terrena, cuánto más terrorífica es la idea de desobedecer a una llamada de atención celestial. Ha cambiado el modo de su revelación; Dios, en cambio, no: sigue siendo un fuego devorador. Hay nueva revelación y nuevo acceso; sin embargo, permanece la promesa del fin último. El autor conecta, pues, el temblor del Sinaí con el temblor escatológico. En aquel día, sólo permanecerá lo espiritual, es decir, lo inquebrantable y eterno. Los cristianos, pueblo de Dios en marcha, viven por la fe en esta promesa, y responden gratuitamente con una alabanza considerable.

Aunque es claro que el autor de Hebreos comparte con Pablo y Lucas-Hechos el fuerte énfasis en la incapacidad de la antigua alianza, difiere de ellos enormemente en el método con el que lleva a cabo el contraste. En Pablo no aparece la polaridad entre la alianza material y la espiritual como entre lo transitorio y lo inquebrantable. En su argumentación, la dialéctica Ley-Evangelio aparece ya con igual claridad dentro del mismo Antiguo Testamento. Sin embargo, la tendencia frecuente a interpretar Hebreos de manera idealista no hace en absoluto justicia a la idea escatológica dominante de todo su mensaje. Además, a pesar de que el interés por la desobediencia de Israel no aparece en el marco histórico-salvífico de Hechos, recuerda mucho al juicio profético. La Iglesia no puede hallar consuelo en el fracaso de la primera alianza, sino que debe afrontar la misma amenaza de rechazo. Finalmente, está completamente en línea con el pensamiento paulino la comprensión de la alianza como el último encuentro con el mismo Dios terrible, cuyas exigencias no pueden ser evitadas por medio de la sumisión legalista o trivializadas por medio de la especulación filosófica.

5. *Historia de la exégesis*

La historia de la interpretación de Ex 19 tiene un interés especial, pues presenta el comienzo y el desarrollo de una variedad de nuevas preguntas, que están relacionadas sólo de manera indirecta con el propio relato bíblico. Sin embargo, rechazar los últimos desarrollos por ser «eisegesis» no científica es no llegar a ver la importancia de la comprensión de los contextos diversos por los que ha pasado la Biblia en los últimos dos mil años.

Ya pronto, en el periodo helenístico, se puede observar la aparición de un cierto énfasis nuevo en la interpretación de la teofanía del Sinaí, que amplía los relatos del Antiguo Testamento. En primer lugar, se centró el interés en la comprensión exacta de cómo sucedió la transmisión de la ley. El libro del Deuteronomio ha desarrollado el tema de que no se vio ninguna forma, sino sólo una voz; Dios pronunció sus palabras desde el medio del fuego (4,36). Sin embargo, ¿cuál era la esencia de la voz? ¿En qué

lenguaje se pronunció el Decálogo, y cómo se oyó? Aristóbolo afirmó que no se podía comprender literalmente la teofanía, e intentó dar un sentido más profundo al relato bíblico. La voz divina no podía pronunciar palabras humanas comunes; pero debe incluir en su discurso también las obras (citado de P. Riessler, *Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel*, Ausburg 1928, p. 182). Además, el descenso de Dios no podía ser especial, porque Dios está en todo lugar (*ibid.*). También Filón caminó en la misma dirección de la esencia de la voz divina, que era «igualmente audible en los lugares más lejanos y en los más cercanos» cuando iluminaba cada presente concreto (*De Decalogo*, 32ss; cf. también Josefo, *Antiq.* III,89ss). Es bastante llamativo que en el periodo crítico moderno se retomó y se desarrolló el interés sobre cómo se pronunció el Decálogo (cf. abajo).

Los primeros intérpretes helenísticos siguieron reflexionando sobre la grandeza de la ley que recibió Moisés. Josefo tiene un gran interés apologético en subrayar su grandeza a un auditorio gentil (*Antiq.* III,89s). Igualmente, Filón la describió como la «ley mejor», que necesitaba una transmisión divina (*Quaest. in Ex.* II,42). De manera particular, el autor de la *Carta de Aristeas* se extiende en defender la ley judía, mostrando lo razonable de sus estipulaciones (121ss). Incluso IV Macabeos identifica la ley con la razón.

Finalmente, se puede detectar la influencia del racionalismo griego en estos escritores helenísticos cuando tratan de mostrar que la ley de Moisés no era una invención del hombre, sino más bien un oráculo verdadero de Dios. Filón subraya que las leyes circulaban abiertamente y que no estaban ocultas en ningún lugar escondido (*Quaest. in Exod.* II,41). También durante el sustento del desierto Israel recibió las «pruebas más claras» de que «las leyes eran declaraciones de Dios» y no eran «invenciones» (*Dec.* 15ss). Esta apologética fue desarrollada por filósofos judíos y cristianos de manera particular en la Edad Media y en época posterior contra la alegación de que la ley judía era una creación de los hombres, que no tenía origen divino (cf. Judah Halevi, *Kuzari* 1,87; J. Clericus, *Comment. In Ex 19,9*, que cita a Maimónides, *Fundam. Legis* viii, 2, que presenta la misma indicación).

Desde el inicio de la interpretación rabínica el don de la ley (*mattan Tôrāh*) jugó obviamente un papel central. A pesar de que en un espacio reducido es imposible señalar todos los matices de su exégesis, se pueden presentar algunos elementos característicos, que configuraron una tradición midrásica común.

Se presta mucha atención a la descripción de la función de Moisés (mediador de alianza), con particular interés en la piedad y en la fidelidad de Moisés a la hora de realizar su misión. «Para enseñarnos que Moisés no volvió a sus ocupaciones, ni marchó a su casa, sino que fue directamente desde la montaña a donde estaba el pueblo» (*Mekilta*, ed. Lauterbach, II, p. 215; *ARN*, c. 6). Los comentaristas judíos posteriores desarrollaron ampliamente la esencia de la inspiración profética de Moisés

(cf. Maimónides, *Guía* II,33); también por qué su virtuosa vida le concedió esa visión especial (cf. Abrabanel, Ex 19, cuestión 14 y Nahmánides, *ad loc.*). Igualmente, la obediencia de todo Israel es una nota dominante de la interpretación midrásica de Ex 19. En el v. 19 Dios habló sólo después de que Moisés le dijera: «habla, porque tu pueblo ha aceptado ya» (*Mekilta* II, p. 223). Hay indicaciones continuas sobre la solidaridad de Israel para aceptar la alianza: «si únicamente uno de ellos hubiera estado ausente, no habrían sido dignos de recibir la Torá» (*ibid.*, p. 212). Cuando discute las razones de la elección de Israel, la tradición judía parece moverse en dos direcciones aparentemente opuestas. A veces, se habla de la «excelencia de Israel» (*šᵉbāḥān šel yiśrā'ēl*), cuya acción está en claro contraste con las otras naciones. Otras, se presenta a Israel sin la capacidad de poder optar con libertad; su elección procede únicamente de un escondido propósito de Dios: «El Santo... se presentó en la montaña de Israel de un salto y le dijo: "Si aceptas la Torá, te irá bien; si no, se cavará tu tumba"» (*B. Abodah Zar.* 2b-3a).

Uno de los desarrollos más propios de la tradición exegética judía es el midrás que afirma que la Torá se ofreció en primer lugar a todas las naciones, las cuales, sin embargo, al conocer su contenido, la rechazaron (*Mekilta* II, pp. 234ss). Israel fue el único que aceptó (*qbl*) la ley de la alianza. A veces, se deduce de ello la especial dignidad de Israel; sin embargo, el midrás se usa más frecuentemente para responder a la acusación de que Dios fue injusto al preferir a Israel entre las naciones (cf. las distintas interpretaciones en *Pseudo-Filón*, c. II).

Por lo general, los comentaristas cristianos se inspiraron especialmente en Heb 12 y Jr 31,31ss; luego desarrollaron sus propias interpretaciones en diversas líneas de orientación. Se considera fundamentalmente la antigua alianza como inadecuada; se necesita una nueva (Ps.-Cipriano, *De Montibus Sina et Sion*, PL 4,909ss). En ocasiones, se pone el énfasis en el enigma de la antigua alianza, representada por el Sinaí. Los signos de la nube, oscuridad y humo simbolizan «el ver oscuramente a través de un cristal» (Nicolás de Lira, *ad loc.*). San Agustín (*Espíritu y Letra* XVII,29) puso en contraste la antigua y la nueva ley: «allá, sobre tablas de piedra... aquí, sobre corazones de hombres. Allá, se grababa externamente... aquí, se daba interiormente...» Otros subrayan la característica de la desobediencia de Israel, que hizo que la antigua fracasara; por eso hay que pedir una nueva (Justino, *Diálogo*, 67).

Se criticó frecuentemente el periodo de preparación anterior a la teofanía, por ser únicamente la expresión externa de una limpieza exterior (Teodoreto, *ad loc.*); Dios, en cambio, pedía una purificación espiritual. Sin embargo, muchos consideraron la antigua alianza como la que por medio de ritos de purificación intentaba guiar a Israel desde unas preocupaciones mundanas a una vida espiritual mayor exigida por Dios (Beda, Lapide, Piscator). Ocasionalmente se manifestaron reservas respecto a la sinceridad de la respuesta de obediencia de Israel (Cocceius, *Opera Omnia*

II, p. 144). Lutero escribe en esta misma línea: «Fahret schön, liebe gesellen, es ist zu hoc hund zu viel vermessen» (*Zweite Buch Mosis, ad loc.*, WA XVI, p. 409). Más frecuentemente el comentarista cristiano juzgó que la actuación de Israel fue fruto de su ignorancia de las verdaderas exigencias de Dios (Calvino).

Al tratar Ex 19, los comentaristas cristianos reflexionaron con frecuencia sobre la causa de la elección de Israel. La respuesta que generalmente se daba estaba fundamentada en la misión especial en el mundo. Israel fracasó por no traer la salvación al mundo. En la alianza del Sinaí había incluso un objetivo de carácter universal, del que Israel tenía que haber sido mediador (Teodoreto, *Quaest. in Ex.*, 35). Tomás de Aquino sigue el consenso general y atribuye la elección de Israel a la promesa a los Padres de que Cristo iba a nacer de ellos (*Summa*, I-II,98,4). Muy pronto la tradición cristiana vio anunciados en el don de la ley en Pentecostés la promesa de Cristo y el don del Espíritu. Lo mismo que el don de la ley tuvo lugar cincuenta días después del sacrificio de Pascua, interpretación tradicional judía de Ex 19,1, así también en Pentecostés vino el Espíritu a los discípulos (san Agustín, *Quaest.* II,70; Beda, *Quaest. in Ex.*, PL 93,373).

Los reformadores protestantes pusieron de relieve la majestad de la revelación de Dios en el Sinaí, que eliminaba cualquier tipo de pretensión humana de mérito. Lutero citó el Sal 139 como paralelo de la majestad de Dios enteramente abarcante, ante quien nadie puede escapar. Calvino subrayó que Dios sacudió la tierra con el fin de despertar los corazones de los hombres y de corregir su orgullo. Se entregaba la ley en el contexto del terror divino para acrecentar su autoridad y conducir a los hombres a la necesidad del evangelio (Exodus, *ad loc.*).

Muchas de las teorías críticas del periodo moderno se desarrollaron al margen de las observaciones precedentes encontradas en los comentaristas clásicos judíos y cristianos. Por lo que respecta a la purificación ritual antes de la teofanía, sí se han considerado los paralelos entre el Antiguo Testamento y otras religiones; sin embargo, en el siglo XVII y después se comenzó a diseñar una conclusión diferente. J. Clericus, después de citar un buen número de paralelos de las fuentes clásicas, afirmó que los judíos imitaban a las religiones paganas. Se consideró insatisfactoria la solución tradicional de explicar la similitud en función de la corrupción pagana de un mandato divino prístino (*Comment in Exod.* 19,15; cf. también Rosenmüller, *ad loc.*). Durante breve tiempo se unió esta perspectiva de la historia de las religiones al interés cristiano clásico por la deficiencia del Sinaí. A dicha perspectiva se le dio seguidamente un giro totalmente nuevo. Se concibió el Sinaí como primitivo, mitológico y vulgar. Ciertamente, estaba al mismo nivel que la religión pagana. Se afirmó que raras veces se desarrollaba en el Antiguo Testamento (Elías en 1 Re 18), y sí frecuentemente en el Nuevo Testamento, la evolución de un concepto más espiritual de revelación (Bäntsch).

Por otra parte, es importante señalar cómo se desarrolló en el periodo crítico el primitivo interés griego por el modo exacto de la comunicación en el Sinaí. Si se consideraba primitiva la descripción del Antiguo Testamento de la comunicación de Dios a Moisés, acompañada de manifestaciones de truenos y rayos, entonces la verdadera comunicación tuvo que ser de un tipo distinto, que aparece simbolizada sólo por estas imágenes. Como justificación de la psicologización de Ex 19 se utilizaba la comunicación de Dios a Elías, no por medio de truenos ni tormentas, sino por medio de «una suave y dulce voz». El comentario de Driver es un ejemplo clásico del liberalismo protestante: «la verdad literal es que Dios habló al corazón de Moisés; la verdad poética es que Él habló en rayos y truenos desde lo alto del Sinaí» (*Exodus*, p. 177; también Plastaras, *God of Exodus*, p. 204, que presenta una típica posición intermedia).

Finalmente, la posición teológica dominante de los últimos veinte años ha interpretado la alianza del Sinaí en función del modelo encontrado en los tratados de vasallaje hititas (Mendenhall). Teológicamente hablando, el efecto logrado ha sido el de ofrecer una postura de compromiso respecto a los asuntos polémicos de la teología cristiana clásica. Se subraya la iniciativa de Dios, el soberano; sin embargo, también se considera esencial la respuesta de Israel, el vasallo (cf. D. N. Freedman, *Interpretation* 18, 1964, pp. 419ss). En un contexto un poco más amplio, Plastaras (*o. c.*, p. 252) diseña incluso un paralelo entre la teología de la alianza de J y E y la tensión entre la teología católica y protestante. Afirma la similitud entre la teología carismática de la tradición profética del norte y la teología de la Reforma, que él contrasta con el énfasis jerárquico subrayado por el catolicismo. Igualmente, la interpretación existencial del Sinaí de Buber (la alianza «no es un contrato, sino una entrada en una vida de relación») tiende a oscurecer muchos de los aspectos importantes antiguos de la disputa entre judíos y cristianos (*Moses*, p. 103). Sin embargo, habrá que esperar al posterior juicio de la historia para valorar hasta qué punto ha realizado una contribución exegética real este espíritu ecuménico moderno.

6. *Reflexión teológica en el contexto del canon*

Algunos aspectos importantes respecto a la alianza aparecen en ambos testamentos. En primer lugar, la ley y la alianza van juntas. Sin tener en consideración los problemas críticos relativos a la relación original del c. 20 con el 19, y vista desde el contexto del canon, no puede existir ninguna separación teológica entre las dos. Es muy claro que ambas se han unido en el estadio final del desarrollo del texto y que así lo ha leído la tradición posterior. Teológicamente hablando, la yuxtaposición cercana protege por un lado contra la interpretación legalista de la ley separada de la alianza, y, por otro lado, contra la pretendida alianza de gracia, concebida ésta sin contenido alguno.

En segundo lugar, la ley define la santidad exigida por el pueblo de la alianza. De manera específica se liga la promesa del «pueblo santo» de Ex 19,5 a la preparación de la teofanía, y se interpreta como una prueba de Dios (20,20). Igualmente, el Nuevo Testamento retoma dicha promesa en cuanto dirigida a la Iglesia y que exige aún una respuesta obediente. La consideración de la santidad en función de la propia naturaleza de Dios evita que se dé una interpretación moralista a la exigencia de la alianza, y previene del peligro sectario de que haya un grupo que se sitúe por su pureza fuera del mundo. Se pide al pueblo de la alianza que transparente al mundo la santidad de Dios mientras ofrece a Dios «una alabanza aceptable».

En tercer lugar, la alianza del Sinaí permanece como testimonio *in aeternum* de la absoluta seriedad de la autorrevelación de Dios y de su voluntad para el mundo. Dios irrumpe por la gracia y viene para establecerse un pueblo; sin embargo, su revelación lleva también consigo un juicio. El Nuevo Testamento está en total acuerdo con el Antiguo cuando testimonia que el Dios que se da a conocer en Jesucristo no es diferente en su naturaleza del fuego devorador del Sinaí. En el hombre permanece anclada la exigencia de su alianza; al hombre se le pide un compromiso total con el elemento central: la vida y la muerte. La elección de Dios no comporta un status especial, sino una invitación a compartir la redención de Dios con el mundo y a ser testigos de su juicio final del pecado.

Además de estas características comunes a ambos testamentos, el testimonio del Nuevo Testamento ofrece un juicio teológico sobre algunas características de la antigua alianza. Basando su justificación en el propio Antiguo Testamento, los apóstoles testimonian la incapacidad y la insuficiencia de la antigua alianza del Sinaí para llevar a cabo la voluntad de Dios respecto a su pueblo. La crítica profética se centró en la incapacidad de Israel para guardar el mandamiento de Dios; insistió, entonces, en bosquejar una nueva forma de la misma alianza, con una crítica implícita de la antigua (Jr 31,31). No se trata simplemente del carácter externo de la antigua (como si la función de Jesús fuese la de interiorizar la relación de alianza). La dimensión del pecado del hombre requiere más bien una transformación completa del pueblo. No puede haber una verdadera alianza fuera del reino de Dios. Por tanto, el Nuevo Testamento une la teofanía del Sinaí con la Nueva Jerusalén y la consumación escatológica definitiva de la voluntad de Dios.

Por otra parte, la dimensión escatológica de la vida cristiana determina la verdadera forma de obediencia a la voluntad de Dios. El cristiano vive de la promesa del evangelio, como si hubiera sido liberado de la maldición de la ley, que condena sin el poder de salvar. Afirma la exigencia radical de obediencia divina, que puede únicamente ser llevada a cabo por el propio poder de Dios en un nuevo acto de creación. La naturaleza radical del testimonio del Nuevo Testamento sigue siendo una advertencia contra el compromiso engañoso de toda forma de sinergia, antigua y

moderna, que presupone que el hombre puede llevar una buena vida con una pequeña ayuda de Dios

Finalmente, el Nuevo Testamento ofrece un correctivo adicional, encontrado en el Antiguo Testamento, respecto a la restricción eterna la elección de Israel Dios no tiene predilectos, sino que ha elegido instrumentos que utiliza de diversos modos a lo largo de la historia Por tanto, ya sea por medio de Israel o de la Iglesia, el hombre es el último objetivo de la voluntad de Dios Jesucristo ha ofrecido la puerta de acceso libre a Dios fuera de los canales establecidos por la religión

Igualmente importante para la reflexión teológica dentro del contexto del canon es la corrección crítica que el Antiguo Testamento hace del Nuevo Ex 19 sigue ofreciendo un testimonio de que Dios estableció una alianza con un pueblo histórico en un tiempo y lugar concretos Le formuló su petición por medio de mandamientos, que éste comprendió «no matarás», «no cometerás adulterio» Este testimonio bíblico sigue siendo una advertencia contra la espiritualización de la alianza y las exigencias de la ley Desligado del Antiguo Testamento, el testimonio de la Carta a los Hebreos puede conducir a la Iglesia por el camino de Filón y de los gnósticos a buscar un cierto concepto filosófico de perfección, separado de toda expresón concreta de respuesta humana Tampoco puede unirse la dimensión escatológica de Hebreos con formas humanas de insatisfacción con el *status quo* Los truenos del Sinaí siguen dirigiéndose a la Iglesia, exigiéndole actos a favor del prójimo como respuesta a la petición de Dios, y medidos con los criterios de Dios El aspecto externo de la revelación de Dios en el Sinaí impide a la Iglesia encerrar a Dios en las buenas intenciones de la conciencia religiosa Así, Ex 19 proporciona el contenido fundamental del testimonio del Nuevo Testamento Dios es un fuego devorador La debilidad del Antiguo Testamento no está en la creación de un concepto primitivo de Dios, sino en la incapacidad de Israel para responder con justicia La nueva alianza no es la sustitución de un Dios amigo por el terror del Sinaí, sino más bien un mensaje gratuito de un acceso abierto al propio Dios, cuya presencia pide aún temor y reverencia

XVII. EL DECÁLOGO
(20,1-17)

1 *Bibliografía sobre las leyes del Antiguo Testamento*

A. Alt, «The Origins of Israelite Law», *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford 1966, pp 81-132 (Nueva York 1967, pp 103-71), «Zur Talionsformel», *ZAW* 52, 1934, pp 303-5 = *KS* I, 1953, pp 341-4, **K. Baltzer**, *Das Bundesformular*, WMANT 4, 1960, **W. Beyerlin**, *Herkunft und Geschichte der altesten Sinaitraditionen*, Tubinga 1961, pp 16ss, 59ss, **M. Buss**, «The Covenant Theme in Historical Perspective», *VT* 16, 1966, pp 502ss, **D. Daube**, *Studies in Biblical Law*, Cambridge and Nueva York 1947, **K. Elliger**, «Das Gesetz Leviticus 18», *ZAW* 67, 1955, pp 1-25, **Z. W. Falk**, *Hebrew Law in Biblical Times*, Jerusalen 1964, **F. C. Fensham**, «The Possibility of the Presence of Casuistic Legal Material at the Making of the Covenant at Sinai», *PEQ* 93, 1961, pp 143-6, **G. Fohrer**, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte*, Berlin 1969, pp 84ss, **E. Gerstenberger**, «Covenant and Commandment», *JBL* 84, 1965, pp 38-51, *Wesen und Herkunft des ‹apodiktischen Rechts* , WMANT 20, 1965, **S. Gervitz**, «West Semitic Curses and the Problem of the Origins of Hebrew Law», *VT* 11, 1961, pp 137-58, **H. Gese**, «Beobachtungen zum Stil alttestamentlicher Rechtssatze», *TLZ* 85, 1960, pp 147-50, **G. Gurvitch**, *Sociology of Law*, Londres 1947, **I. Heinemann**, *Untersuchungen zum apodiktischen Recht* (tesis Hamburgo), 1958, **A. Jirku**, *Das weltliche Recht im Alten Testament*, Gutersloh 1927, **R. Kilian**, «Apodiktisches und kasuistisches Recht im Licht ägyptischer Analogien», *BZ* 7, 1963, pp 185-202, *Literarkritische und Formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes*, Bonn 1963, **D. J. McCarthy**, *Der Gottesbund im Alten Testament*, Stuttgart 1966, *Treaty and Covenant*, Roma 1963, **G. E. Mendenhall**, «Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East», *BA* 17, 1954, pp 26-46, 49-76, **J. Morgenstern**, «The Oldest Document of the Hexateuch», *HUCA* 4, 1927, pp 1ss, **M. Noth**, *Die Gesetze im Pentateuch*, Konigsberg 1940, **J van der Ploeg**, «Studies in Hebrew Law», *CBQ* 12, 1950, pp 248-59,416-27, *CBQ* 13, 1951, pp 28-43, 164-171, 296-307, **K. Rabast**, *Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz*, Berlin 1948, **H. Graf Reventlow**, *Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht*, WMANT 6, 1961, **W. Richter**, *Recht und Ethos*, Munich 1966, **H. Schulz**, *Das Todesrecht im Alten Testament*, Berlin 1969, **J. M. P. Smith**, *The Origin and History of Hebrew Law*, Chicago 1931, Cambridge 1932, **R. de Vaux**, *Instituciones del AT*, Barcelona 1964, pp 205ss, **V. Wagner**, *Rechtssatze in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht*, Berlin 1972, **E. Wurthwein**, «Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament», *ZTK* 55, 1958, pp 255-70, **W. Zimmerli**, *The Law and the Prophets*, Oxford 1965, Nueva York 1967

2 *Bibliografía sobre el Decalogo*

H. Cazelles, «Les Origines du Decalogue», *Eretz Israel* IX, 1969, pp 14ss, **W. Eichrodt**, «The Law and the Gospel», *Interpretation* 11, 1957, pp 23-40, **H. Gese**, «Der Dekalog als Ganzheit betrachtet», *ZTK* 64, 1967, pp 121-38, **J. P. Hyatt**, «Moses and the Ethical Decalogue», *Encounter* 26, 1965, pp 199-206, **A. Jepsen**, «Beitrage zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs› , *ZAW* 79, 1967, pp 277-304, **A. S. Kapel-**

rud, «Some Recent Points of View on the Time and Origin of the Decalogue», *Stud. Theol.* 18, 1964, pp. 81-90; **V. Kessler**, «Die literarische, historische und theologische Problematik des Dekalogs», *VT* 7, 1957, pp. 1-16; **L. Köhler**, «Der Dekalog», *ThR*, NF 1, 1929, pp. 161-84; **J. L. Koole**, *De Tien Geboden*, Kampen 1964; **H. Kremers**, «Dekalog», *Evangelisches Kirchenlexikon* I, 1956, pp. 852-4; **N. Lohfink**, «Zur Dekalogfassung von Dt. 5», *BZ* NF 9, 1965, pp. 17ss; **S. Mowinckel**, *Le Décalogue*, París 1927; «Zur Geschichte des Dekaloge», *ZAW* 55, 1937, pp. 218ss; **E. Nielsen**, *The Ten Commandments in New Perspective*, SBT 2.7, 1968; **R. H. Pfeiffer**, «The Oldest Decalogue», *JBL* 43, 1924, pp. 294-310; **A C. J. Phillips**, *Ancient Israel's Criminal Law*, Oxford 1970, Nueva York 1971; **H. Graf Reventlow**, *Gebot und Predigt im Dekalog*, Gütersloh 1962; **H. H. Rowley**, «Moses and the Decalogue», *BJRL* 34, 1951/2, pp. 81-118; **H. Schmidt**, «Mose und der Dekalog», *Eucharisteriun, Festschrift H. Gunkel*, FRLANT 36, 1923, pp. 78-119; **S. Spiegel**, «A Prophetic Attestation of the Decalogue-Hos.6, 5 with some observations on Psalm 15 and 24», *HTR* 27, 1934, pp. 105-44; **J. J. Stamm**, «Dreissig Jahre Dekalogforschung», *ThR*, NF 27, 1961, 189-239, 281-305; con **M. E. Andrew**, *The Ten Commandments in Recent Research*, SBT 2.2, 1967; **E. Zenger**, «Eine Wende in der Dekalogforschung?», *ThRe* 3, 1968, pp. 189-198.

20 [1]Dios ha pronunciado las siguientes palabras:
[2]–Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud.
[3]«No tendrás otros dioses rivales míos. [4]No te harás una imagen, figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua bajo tie-
rra. [5]No te postrarás ante ellos, ni les darás culto; porque yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso: castigo la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos
cuando me aborrecen; [6]pero actúo con lealtad por mil generaciones cuando me aman y guardan mis preceptos.
[7]»No pronunciarás el nombre del Señor, tu Dios, en falso. Porque no dejará el Señor impune a quien pronuncie su nombre en falso.
[8]»Fíjate en el sábado para santificarlo. [9]Durante seis días trabaja y haz tus ta-
reas, [10]pero el día séptimo es un día de descanso, dedicado al Señor, tu Dios: no harás trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava,
ni tu ganado, ni el emigrante que viva en tus ciudades. [11]Porque en seis días
hizo el Señor el cielo, la tierra y el mar y lo que hay en ellos, y el séptimo descansó; por eso bendijo el Señor el sábado y lo santificó.
[12]»Honra a tu padre y a tu madre; así prolongarás tu vida en la tierra que el Señor, tu Dios, te va a dar.
[13]»No matarás.
[14]»No cometerás adulterio.
[15]»No robarás.
[16]»No darás testimonio falso contra tu prójimo.
[17]»No codiciarás los bienes de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de él».

1. *Notas filológicas y textuales*

Un problema textual específico respecto al Decálogo ha surgido en relación con el papiro Nash. Sobre dicho problema, cf. N. Peters, *Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash*, Friburgo 1905: W. F. Albright, *JBL* 56, 1937, pp. 145-76: F. Horst, *RGG*[3]; pp. 69-71; J. J. Stamm, *ThR*, NS 27, 1961, pp. 197ss; A. Jepsen, *ZAW* 79, 1967, pp. 277ss.

20,1 En el texto hebreo, el Decálogo posee una acentuación doble. Un sistema, con fines litúrgicos, divide los mandamientos en diez partes; el otro lo hace en función de la división de los versículos. Cf. *G-K* § 15p; A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, Breslau 1857, p. 373; Kalisch, *o. c.*, p. 342.

20,2 El AmTr, NJPS, NAB traducen *'ānōkî YHWH 'ᵉlōhêkā* por «yo, el Señor, soy tu Dios». Esta traducción, sintácticamente posible, parece menos defendible después del exhaustivo estudio crítico-formal de Zimmerli («Ich bin Jahwe», *Gottes Offenbarung*, pp. 11ss). Respecto a la sintaxis de la frase relativa que sigue a la persona de la frase principal, cf. *G-K* § 138d; Brockelmann, *Syntax*, § 153a.

20,3 Ha provocado un gran debate la traducción de la expresión *'al-pānay* («¿ante mí?»). Sobre la discusión de algunas de las opciones, cf. la exégesis.

20,4 *pesel*, RSV: «imagen grabada»; NJPS: «imagen esculpida»; NEB: «imagen tallada»; NAB: «ídolos». El texto paralelo de Dt 5,8 no presenta un *waw* después del nombre *pesel*; ello afecta a la sintaxis de la frase. El texto asindético de Dt comprende la frase como una aposición, que especifica mejor la naturaleza de la imagen. Sin embargo, el texto del Éxodo, que tiene un *waw*, comprende la frase siguiente como una adición de y sobre la prohibición de la imagen. Cf. Nielsen, *o. c.*, p. 36.

Desde el punto de vista sintáctico, la secuencia *pesel wᵉkol-tᵉmûnāh* es extremadamente difícil de interpretar. *'ᵃšer* aparece conectado a la forma absoluta del nombre como un relativo; por eso, se lee, hablando en sentido estricto, «cualquier forma que está en el cielo». Sin embargo, se podría esperar que la frase relativa modificase a *kol*. Se han propuesto diversas sugerencias para suavizar la dificultad: a) enmendar el texto, de acuerdo con Dt 4,16-25 (cf. *BH*[3]; en cambio, cf. la crítica de Zimmerli, *o. c.*, p. 235). b) Leer la frase como un constructo *tᵉmûnat kōl*; sin embargo, cf. la objeción de Dillmann, *ad loc.* c) Acabar la frase después de *tᵉmûnāh* (así Dillmann); sin embargo, esta propuesta carece de cualquier apoyo textual en las versiones y crea una construcción artificial en la frase de *'ᵃšer*.

20,5 El Dt lee *wᵉ'al-šillēšîm*. Sobre la traducción de *'ēl qannā'*, cf. H. A. Brongers, *VT* 13, 1963, p. 269.

20,6 No hay acuerdo sobre cómo traducir *'ᵃlāpîm*; o bien como paralelo cercano al v. 5 («milésima generación») o con un sentido no restringido. AmTr, NJPS y NAB prefieren la primera opción; RSV, NEB, Driver, Noth (cf. Ex 34,7), la última. Dt 7,9 explicita la milésima generación. Más que gramatical el asunto es exegético. Prefiero la primera opción, porque presenta mejor el pretendido contraste del mandamiento.

20,7 *tiššā' 'et-šēm... laššāw'*. A la hora de traducir la expresión las versiones varían considerablemente. LXX ἐπὶ ματαίῳ, «inconscientemente»; Pesita, «falsamente»; Vulgata, *in vanum*. Ónqelos traduce literalmente el TM, lo mismo hace el Targum Neófiti I (sin embargo, cf. la distinta tradición de «jurar falsamente» en los mss. M). Igualmente, H. Orlinsky, *Notes*, pp. 175ss.

20,8 Dt lee *šāmôr*, «observar», en vez de *zākôr*, y añade una frase: «como Yahwé tu Dios te manda». Sobre la fuerza de la frase final, König, *Lehrgebäude* III, § 407a.

20,11 Dt presenta el texto más largo con la adición significativa «que tus esclavos y tus esclavas puedan descansar igual que tú». La frase del v. 11, frase de tipo motivación, varía totalmente en el Deuteronomio.

20,12 El Dt añade la frase «para que puedan estar bien contigo».

20,13 El orden del sexto mandamiento y la consiguiente prohibición de adulterio fluctúan de manera considerable en las diversas tradiciones textuales. El Pentateuco Samaritano, Josefo, una copia del Deuteronomio de Qumrán y la literatu-

ra rabínica siguen el orden masorético. En LXX, Filón, Papiro Nash y el NT se encuentra la frase en el orden inverso (para una completa discusión, cf. D. Flusser, *Textus* 4, 1964, pp. 220ss).

20,15 Para un estudio de las palabras semíticas afines a *gnb*, cf. L. Knopf, *VT* 8, 1958, p. 169.

20,16 El Deuteronomio lee *'ēd'āwš*, claramente secundario al texto del Éxodo. *'ēd šāqer* es un término técnico; mejor traducirlo por testigo falso que por el más general «prueba falsa». Cf. Stoebe, *Wort und Dienst* 3, 1952, pp. 108ss.

20,17 El Deuteronomio invierte el orden de «casa» y «esposa» y lee *tit'awweh* en vez de *taḥmōd*. El Pentateuco Samaritano inserta en este momento Dt 27,2.5-7 en su forma modificada, y parte de Dt 11,30 en el Garizín.

2. *Problemas de fuentes y de la historia de las tradiciones*

A) *Historia de la investigación moderna de las leyes del Antiguo Testamento*

El estudio del desarrollo histórico de las tradiciones que abarca el Deuteronomio está muy relacionado con toda la discusión moderna sobre la ley del Antiguo Testamento. La presentación que sigue es sumamente breve, debido a las numerosas buenas referencias sobre la historia de la investigación (cf. bibliografía de arriba).

En general, la investigación crítica reciente sobre la ley del Antiguo Testamento ha estado dominada por cuestiones crítico-formales. No quiere ello decir que únicamente se consideraba importante este aspecto, ya que en otras áreas se siguió haciendo un trabajo significativo. Uno piensa en el continuo interés por los estudios comparativos de la legislación del Próximo Oriente (cf. la bibliografía en *Orientalisches Recht, Handbuch der Orientalistik, Ergänzunsband* III, Leiden 1964), y en estudios tan recientes e independientes como el de David Daube (*Studies in Biblical Law,* 1947). Sin embargo, incluso estos estudios parecen haber sido incluidos en multitud de trabajos de investigación en la medida en que se pudieran utilizar para enriquecer y corregir el trabajo de estudio de las formas. Ciertamente, la investigación de las formas provocó el mayor impulso para el estudio de la ley del Antiguo Testamento, y proporcionó el marco en el que actuó mucha de la investigación crítica.

El estudio fundamental fue, por supuesto, el ensayo de Alt, de 1934, sobre «Los orígenes de la legislación israelita». Naturalmente, Alt dependía de fuentes anteriores, especialmente de Mowinckel, Jirku y Koeheler. Alt comenzó distinguiendo con claridad entre dos tipos de ley, que designó como casuística y apodíctica. La primera se caracterizaba por un estilo condicional, que definía casos específicos, y lo hacía normalmente con una diferenciación elaborada de las frases circunstanciales (Ex 21,1ss). La segunda se caracterizaba por un estilo no condicional, imperativo, normalmente en segunda persona, expresado en forma negativa, sin una estipulación explícita de castigo (23,1ss). Alt afirmó que la ley casuística sur-

gió en los procesos legales normales de justicia secular y laica, que se administraba en la puerta. Por el contrario, unió la ley apodíctica al establecimiento de un culto original, que tenía su ubicación dentro de la celebración de la renovación de la alianza (cf. Dt 31,10ss). Además, Alt afirmó que, a pesar de que la ley casuística era común a la cultura del Antiguo Oriente Próximo (cananea), la ley apodíctica era propia de Israel y reflejaba la «verdadera ley de Israel» (*genuin israelitisch*).

Parece que el ensayo de Alt, con su riguroso análisis de formas, puso orden en un terreno que hasta entonces se había caracterizado por las más diversas tesis y la especulación más incontrolada (Bäntsch, Pfeiffer, Morgenstern, J. M. P. Smith, etc.). La mayoría de los investigadores del Antiguo Testamento la aceptaron; fue retocada y mejorada por una serie de iluminadores ensayos y monografías (cf. Jepsen, Noth, von Rad, Zimmerli, Elliger, Cazelles, de Vaux, etc.). De modo particular, von Rad, en el vol. I su *Teología del Antiguo Testamento* expuso las implicaciones teológicas de la ley utilizando plenamente las orientaciones de Alt. Mientras que para Alt era principalmente un juicio histórico la caracterización de la ley apodíctica como «auténtica de Israel», la popularidad de ésta en círculos más amplios del Antiguo Testamento se sostuvo ciertamente por su aplicación teológica.

Con el ensayo de Mendenhall sobre «Ley y Alianza» (*o. c.*) se abrió en 1954 una nueva fase en la discusión de la ley del Antiguo Testamento. El autor defiende la similitud de forma y contenido entre los textos de alianza del Antiguo Testamento y un grupo de tratados de estado hititas, los llamados tratados de soberanía. Mendenhall creyó que debía buscarse el origen del modelo bíblico de alianza en el tratado del Medio Oriente Antiguo, particularmente en el prólogo histórico. Además, éste proporcionaba el marco de la ley apodíctica de Israel. De igual modo, la tesis de Mendenhall fue mejorada y completada por un gran número de artículos (Baltzer, Beyerlin, Heinemann, Hillers, Moran, Huffmon, etc.). En general, estos investigadores consideraron que la tesis de Mendenhall había ampliado y modificado la tesis de Alt y que, sin embargo, había conservado su característica principal. Al mismo tiempo, siguió siendo fuerte la oposición al supuesto paralelo hitita (Gese, Nötscher, Gerstenberger, etc.; para la investigación, cf. McCarthy, *Treaty and Covenant*).

El principal desarrollo posterior fue sin duda el brillante trabajo de Gerstenberger (*o. c.*). A pesar de que pocos estaban dispuestos a aceptar en su totalidad la tesis de Gerstenberger, había al mismo tiempo un gran consenso; logró echar por tierra la hipótesis original de Alt. En primer lugar, y siguiendo las indicaciones de Gese, el autor fue capaz de mostrar de manera bastante concluyente que la categoría ley apodíctica no presentaba en absoluto un estilo unificado. La clara distinción entre casuística y apodíctica necesitaba ser modificada enormemente. En segundo lugar, Gerstenberger defendió un estilo «prohibitivo» que era el fundamento de la llamada ley apodíctica. Además, el estilo prohibitivo no era propio de

Israel, y, algo todavía más significativo, no tenía su marco en una ceremonia cultual de alianza. A lo más, el culto israelita (sin hablar del tratado hitita) presentaba un uso secundario de la prohibición. Entonces Gerstenberger defendió, de manera poco convincente en mi opinión, una «ética de clanes» (*Sippenethos*), que aparecía en la literatura sapiencial como la fuente de la prohibición. En definitiva, de la literatura posterior al trabajo de Gerstenberger se deduce con claridad que éste consiguió abrir una nueva fase del debate mediante la elaboración de toda una nueva serie de cuestiones formales e histórico-religiosas (cf. especialmente Kilian, Fohrer, Richter, Schulz, Knierim [véase p. 367], etc.).

El efecto general fue poner de relieve la diversidad de la ley hebrea primitiva. Detrás de las series estilizadas de mandatos apodícticos (el Decálogo) había una larga historia de desarrollo. Sólo en una etapa más avanzada pareció posible que a las leyes originalmente separadas se les diera en el culto israelita una función unificada. La relación de la ley con los problemas más amplios de las sanciones morales del Antiguo Israel que surgen ahora de un modo nuevo no ha sido tratada adecuadamente hasta ahora. Además, es probable que sean necesarias las herramientas de un campo tal como la sociología de la ley, por ejemplo; ello llevará a la investigación más allá de los estrechos límites del estudio del Antiguo Testamento (véase p.ej. Gurvitch, *Sociology of Law*).

B) Historia de la tradición del Decálogo

No es necesario revisar de nuevo con detalle la historia de la investigación del Decálogo (cf. especialmente en la bibliografía los trabajos de Koehler, Stamm, y Stamm-Andrews). De entrada, podemos hacer algunas observaciones, en función de las diversas generaciones de estudio crítico. En primer lugar, hay un amplio consenso a la hora de afirmar que la forma actual del Decálogo es producto de un amplio desarrollo histórico. A veces la forma actual de los mandamientos muestra pruebas de haber sido ampliada mucho más allá de su formulación original (20,8); otras, en cambio, de haber sido contraída (20,13ss). Quiere esto decir que se debe contar con un periodo de tradición oral, en el que tanto la forma como la función de un mandamiento eran diversas de su función en el Decálogo. Además, se debe contar con un desarrollo posterior incluso antes de la formación del Decálogo, tal y como lo demuestra una comparación entre el Éxodo y el Deuteronomio.

En segundo lugar, los elementos que dieron su forma actual al Decálogo estaban enraizados en la vida institucional de Israel. Sin duda alguna, debe considerarse el uso religioso del Decálogo en la alabanza de la comunidad, en su liturgia, predicación y enseñanza. El cambio de función del Decálogo dentro del desarrollo de la vida de Israel se reflejó en diferentes estratos de la tradición, que aparecen ahora combinados. Sin embargo, sigue siendo difícil trazar con exactitud la naturaleza de todos los

elementos que tuvieron que ver con ello y la historia exacta de su crecimiento.

En tercer lugar, es cada vez más problemática la relación del Decálogo con el marco más amplio del Sinaí, en el que ahora se encuentra. A nivel literario, se han señalado frecuentemente las tensiones entre el propio Decálogo y su marco (cf. recientemente Gerstenberger, *Wesen und Herkunft*, pp. 90ss). Además, el énfasis puesto en el marco de la renovación de la alianza del capítulo no ha colaborado mucho a establecer una conexión más cercana entre el culto y el propio Decálogo. Podría parecer que, independientemente del modo como se pueda entender el desarrollo histórico, la relación actual del Decálogo con el Sinaí procede de una actividad redaccional posterior.

Como consecuencia de ello, la mayor parte de los estudios sobre el Decálogo han intentado utilizar la dimensión histórica, y abrir así un nuevo frente en su interpretación. Un ejemplo es Reventlow, que escribe: «el problema exegético fundamental del Decálogo es su significado original» (*Gebot und Predigt*, p. 9). Los resultados de este trabajo han sido diversos, por no decir otra cosa. Por un lado, ha surgido toda una nueva serie de preguntas que ha posibilitado la elaboración de agudas percepciones del texto. El estudio de Zimmerli del segundo mandamiento (cf. abajo) es un ejemplo clásico del auténtico avance de la interpretación. Por otro lado, en la última mitad del siglo han aumentado de manera dramática los peligros de una exégesis construida sobre proyecciones hipotéticas mal orientadas. Como resultado de ello, pocos pasajes han tenido que soportar interpretaciones tan diversas como las que ha soportado el Decálogo.

La falta de orientación en lo referente al enfoque afecta tanto a cuestiones de forma como de contenido. Con respecto a la forma, algunos han intentado reconstruir la serie original mediante la eliminación de mandamientos considerados secundarios (H. Schmidt). Otros han asumido que, desde el punto de vista métrico, la extensión de cada mandamiento debe ser uniforme, y, para que su hipótesis tenga validez, han reconstruido una forma más breve y otra más larga (Rabast). Otros han dado por bueno que la forma original tenía una formulación negativa y han captado un desarrollo posterior en los dos mandamientos positivos (Alt). Algunos siguen defendiendo la originalidad del número diez (Mowinckel), mientras que otros han propuesto considerar como originales las unidades menores (Nielsen).

La misma incertidumbre tiene validez en el estudio de la función original de los mandamientos. La generación de críticos literarios tendió a interpretar el desarrollo del Decálogo de esta manera: pertenece a la fuente Elohista, pero sufrió añadidos deuteronómicos y sacerdotales. Como reacción a esto, algunos críticos de los géneros intentaron abandonar cualquier referencia a las fuentes, y hablar sólo de funciones litúrgicas diversas (Reventlow). Igualmente, ha producido propuestas muy divesas el intento de trabajar a partir de un pretendido *Sitz im Leben* cultual (Movinckel, Beyerlin).

Todavía más frustrante ha sido el intento constante de establecer una fecha para el Decálogo (cf. el estudio de Rowley). Ello ha llevado frecuentemente a trabajar a partir de un concepto primitivo del desarrollo religioso de Israel, como puede ser, por ejemplo, la afirmación de que los profetas introdujeron por vez primera en Israel una conciencia ética. En tiempos más recientes, los criterios para datarlo han surgido a partir de pruebas extrabíblicas (Beyerlin) o a partir de observaciones sobre las formas (Alt).

La primera enseñanza que se puede sacar de esta historia de la investigación es quizás la necesidad de una mayor prudencia tanto en la construcción como en el uso de una supuesta dimensión histórica. Lo mínimo que se debería esperar es que se mantenga la distinción entre una hipótesis crítica sobre el texto y el propio texto.

C) La forma actual del Decálogo

Hay otro aspecto del problema de la historia de las tradiciones del Decálogo que no se ha tratado de manera adecuada. Si se asume, como sucede en mi caso, que uno de los objetivos principales de la exégesis bíblica es la interpretación de la forma final del texto, el estudio de las dimensiones primitivas del desarrollo histórico debería servir para lograr una visión más adecuada de la etapa final de la redacción. Ciertamente, el reconocimiento de los diferentes estrados de la tradición, tanto en el nivel oral como en el literario, puede tener importancia exegética incluso a pesar de que siguen estando poco claros los factores que los produjeron. El hecho de que el texto actual del Decálogo refleje un cierto perfil puede proporcionar, independientemente del porqué de sus razones, el fundamento para comprender lo que los mandamientos llegaron a significar para Israel. Un aspecto esencial del análisis crítico es la descripción de las características del propio Decálogo y su posterior relación con las leyes del resto del Antiguo Testamento.

El análisis que sigue intenta ser realizado a partir de la forma actual del texto; al mismo tiempo, intenta permanecer abierto a las dimensiones históricas del texto.

1. Una característica particular del Decálogo es la fórmula introductoria de Ex 20,1 que encuadra el pasaje («entonces Dios pronunció estas palabras...»). En Dt 5,5 se ha reducido al mínimo la fórmula, con el fin de acomodar el marco narrativo. Sin embargo, el Libro de la Alianza (Ex 20,22) se presenta como un discurso de Dios *a Moisés* para el pueblo. Igualmente, en Ex 34,32, en el Código de Santidad (Lv 17,1ss) y en Dt 6,1 Moisés es el mediador de las palabras divinas (mandamiento), que no son pronunciadas directamente por el propio Dios.

2. El prólogo de autopresentación, que sigue en el v. 2 (Dt 5,6), aparece también con la misma forma y la misma función en otras colecciones legales (Ex 34,6; Lv 19,2, etc.).

3. La mayoría de los mandamientos del Decálogo son negativos; sin embargo, dos aparecen en forma positiva (vv. 8 y 12). Una característica de todas las leyes del Antiguo Testamento es la yuxtaposición de leyes positivas y negativas en serie (cf. Ex 34,14ss; Lv 19,14ss; Dt 14,11ss). No hay ninguna tensión interna aparente entre estos dos tipos; tampoco hay ninguna prueba que demuestre la prioridad histórica de la negativa.

4. Los mandamientos individuales varían enormemente en extensión, desde los extremadamente largos (vv. 4ss, 8ss) hasta los extremadamente breves (vv. 13, 14, 15). Se puede concluir que, al menos en la redacción final del Decálogo, la cuestión métrica no se ha tenido para nada en consideración. Sin embargo, algunos datos indican que, en una etapa anterior, la semejanza en longitud y en medida desempeñó un papel. Mandamientos paralelos del Libro de la Alianza (20,22ss) y del Código de Santidad (Lv 19) presentan grupos de leyes estructuradas de la misma manera. Igualmente, las frases meramente prohibitivas son de una longitud bastante parecida. Sin embargo, parece prematuro el intento de Eichrodt de sacar conclusiones teológicas inmediatas: «Obviamente (*sic*) esta pérdida parcial de la forma habitual no se debió a la casualidad ni al descuido; se debió a un profundo interés por el contenido» (*Interpretation* II, 1957, p. 27).

5. Las frases que unen los mandamientos principales varían enormemente en estilo y contenido, incluidas la variedad de frases de tipo *motivación* (vv. 7, 11, 13), especificaciones adicionales (vv. 10, 17), atribuciones participiales (vv. 5ss), etc. No es casualidad que la mayoría de las variaciones que presenta la forma del Decálogo del Deuteronomio se encuentren aquí.

6. El Decálogo no es coherente en el empleo del pronombre de primera persona en referencia al hablante; sin embargo, después del v. 7 se dirige a Dios en tercera persona. Dicha variación es también una forma característica de otras leyes (Ex 34,19.23; 22,26.27; Lv 19,5.8.12.19). A primera vista, no está clara la razón de esta variación en el Decálogo.

7. El Decálogo es coherente en su uso de la segunda persona del singular en referencia al receptor, característica que no se encuentra frecuentemente en las series legales. Normalmente, hay una variación considerable del singular al plural (Ex 34; Lv 19). A veces, el uso uniforme del plural presenta probablemente un nivel diferente de la tradición del que usa el singular.

8. No es evidente la enumeración exacta de los Diez Mandamientos del Decálogo, tal y como lo demuestra la variación de la tradición eclesial posterior. La referencia a las «diez palabras» no aparece en Ex 20, sino en Ex 34,28 (por vez primera), Dt 4,13 y Dt 10,4. A pesar de que existen indicios de otras series de diez (Lv 19), persiste también en estos casos la misma dificultad para identificar este número. Ello podría indicar que el número diez llegó a ser modelo para los códigos de leyes en Israel, aunque no en una época inicial.

9. La división del Decálogo en dos tablas no se da en Ex 20 sino en Ex 34 y Dt 5. No hay ningún lugar de la tradición bíblica donde se indique cómo se tenían que dividir los mandamientos.

10. El orden de los mandamientos no sigue una secuencia estrictamente lógica, como ocurre, por ejemplo, en Lv 18. A este respecto, una característica uniforme de la mayor parte de las leyes del Antiguo Testamento es la falta de un orden riguroso. Sin embargo, hay algunos signos de la secuencia que indican una preparada elaboración. El mandamiento inicial indica la importancia que tiene en la serie. Igualmente, el grupo de mandamientos iniciales que se refiere únicamente a Dios contrasta con los siguientes mandamientos, que se refieren al prójimo. Los paralelos en otros lugares del Antiguo Testamento indican que algunas características de la secuencia del Decálogo pueden ser tradicionales (Lv 19,3ss). Es significativa la relación asindética entre los mandamientos de los vv. 13ss, no representada en el paralelo deuteronomista; su significado es, sin embargo, poco claro. La influencia del paralelismo entre los mandamientos no parece claro (*contra* Gese, *o. c.*).

11. El Decálogo emplea un estilo «apodíctico» uniforme. Es decir, no aparece representado el estilo casuístico con sus diversas posibilidades. Es una característica, poco habitual, del Decálogo. En los otros dos códigos de leyes, los dos estilos aparecen invariablemente mezclados (Ex 22,15ss; Lv 19,3ss). Respecto a la consistencia del estilo, la serie de maldiciones de Dt 27,15ss es el paralelo más cercano. En Ex 20, el estilo casuístico de la ley sigue al Decálogo en el Libro de la Alianza. Podría explicarse esta clara separación por el nivel de la tradición oral, por la actividad redaccional o por ambos.

12. Con respecto al contenido, hay leyes paralelas a cada uno de los mandamientos del Decalogo en otros lugares del Antiguo Testamento; sin embargo, no hay ningún paralelo a toda la serie. Nuevamente, el paralelismo está basado en el contenido y no en la formulación exacta. No se encuentra en el Decálogo una dependencia tan cercana como la existente entre el Libro de la Alianza y Ex 34.

13. No hay sanciones para los mandamientos; sin embargo, hay en otros lugares del Antiguo Testamento mandamientos similares que establecen la condena de la pena de muerte cuando son desobedecidos (Ex 21,15ss; 22,19; 31,12ss; Lv 20,6ss; Dt 27,15ss (cf. Schulz, *Das Todesrecht*). De cualquier manera, lo característico del Decálogo es que incluye sólo las zonas fundamentalmente importantes de la vida de la comunidad.

14. No hay ninguna distinción entre las leyes «cultuales» y «éticas». El contraste entre el «decálogo ético» de Ex 20 y el llamado «decálogo cultual» de Ex 34 conduce a una desafortunada dicotomía que no se encuentra en ningún otro lugar en donde aparecen leyes del Antiguo Testamento. Es propia de la ley del Antiguo Testamento desde los primeros estratos de la tradición la fusión de ambos aspectos.

15. Los mandamientos se caracterizan por su fuerte objetividad y su aparente falta de interés por las motivaciones internas. Sin embargo, no puede descartarse totalmente el proceso de interiorización; aparece en el trasfondo de los mandamientos. A pesar de que el término «codiciar» (v. 17) parece tener una connotación original de acción y no sólo de intención (cf. más abajo), la relación de este mandamiento con el v. 15 hace que la interpretación del mismo se incline hacia la intencionalidad. Esta opción aparece de manera explícita en Dt 5,21. Cf. también Dt 5,15; 12. A pesar de que se pueden presentar argumentos sobre el hecho de que la interiorización de los mandamientos creció en la historia posterior de Israel, ello no parece haber sido totalmente ajeno a Israel (cf. Gn 39,9; Lv 19,18; Dt 8,11ss; Prov 6,27ss).

16. El Decálogo se distingue de la mayoría de las series de leyes del Antiguo Testamento en que hace poca o ninguna referencia a un periodo histórico concreto (por ejemplo, el posterior al establecimiento), o a instituciones determinadas (santuario central). Desde el principio hasta el final los mandamientos tratan asuntos centrales para la vida de la nación. Sin embargo, esta observación no debe hacernos pensar que el Decálogo contiene únicamente principios eternos. Pero es muy llamativo y altamente significativo el contraste del Decálogo con las leyes del Libro de la Alianza, el Código de Santidad y el Deuteronomio, en cuyo trasfondo hay una sociedad agrícola o que reflejan la centralización del siglo VII. Están condenados al fracaso los esfuerzos por fijar una fecha del Decálogo en función de algunas leyes (como si la ley del sábado tuviera que ser postexílica).

Es el momento de señalar algunas de las consecuencias que siguen a estas observaciones y de ofrecer, antes de presentar un estudio detallado de cada mandamiento, una interpretación de la forma final del Decálogo considerado en su totalidad.

El Decálogo presenta todos los síntomas de haber ocupado un lugar especial dentro de la tradición del Antiguo Testamento. Múltiples son las pruebas de que fue el propio Antiguo Testamento, y no sólo los intérpretes judíos y cristianos posteriores, el que le asignó un lugar de especial importancia. Los mandamientos tienen un nombre especial, las «diez palabras» (*ʿᵃśeret hadd ͤbārîm*) (cf. también Ex 31,18; Dt 4,13; 9,9, etc.). Además, se repiten en el Deuteronomio: son el fundamento de la nueva promulgación de la alianza. El marco narrativo del Éxodo, y en especial del Deuteronomio, subrayaron la finalidad de los mandamientos: «éstos son los mandamientos que el Señor proclamó... No añadió más» (Dt 5,22). Finalmente, la reflexión de los mandamientos en los profetas (Os 4,1ss; Jr 7,9ss) y en los Salmos (50 y 81) testimonian su influencia en la fe de Israel.

Además, la razón de la centralidad del Decálogo nace claramente de la propia tradición. Los mandamientos están estrechamente unidos a la re-

velación de Dios en el Sinaí. A diferencia de todas las demás, el carácter particular de estas leyes encuentra su expresión en la fórmula específica que indica la comunicación directa e inmediata del propio Yahwé: «Dios habló todas estas palabras, diciendo...». A pesar de que muchos intérpretes modernos encuentran signos de crecimiento y desarrollo en la formación del Decálogo, la tradición es clara a la hora de unir la revelación en el Sinaí y el don de la ley. Todo indica, además, que el redactor de la forma final de la narración intentó desarrollar la lógica interna de la tradición recibida. Los mandamientos no eran estipulaciones arbitrarias, que de repente adquirieron importancia. Reflejaban, más bien, el carácter esencial del mismo Dios. Esto queda claro tanto por el modo como se dan como por el efecto que causa su recepción. La reacción de terror del pueblo proviene tanto de la majestad de Dios como de la revelación de su voluntad (ambas van unidas).

El Decálogo se separa de las otras leyes que siguen. De Dios procedían todas las leyes de Israel; el Decálogo, sin embargo, ocupaba un lugar particular. Por lo que respecta al contenido, no se dice explícitamente en ningún lugar desde qué punto de vista se diferencian los Diez Mandamientos del Libro de la Alianza. En la redacción final, el establecimiento de la alianza (Ex 24) incluye los dos grupos de leyes. Tampoco están fundamentadas en pruebas sólidas las reflexiones modernas sobre el carácter universal del Decálogo o sobre su orientación ética. Sin embargo, hay algunos datos de la tradición que están en relación con el contenido específico del Decálogo. Como hemos señalado antes, en contraste con las leyes casuísticas del Libro de la Alianza, el Decálogo no contiene ninguna estipulación respecto a los violadores. Eso sí, es clara sobre todo la importancia de la ofensa contra los mandamientos, si se tiene en cuenta la sanción que se le asigna en otros lugares: la pena de muerte. Sin embargo, tiene bastante sentido afirmar que el redactor entendió que era el marco de alianza el que funcionaba como sanción. El Decálogo es el fundamento de la alianza para todo Israel. Del mismo modo, la sanción de la alianza afecta a todo el pueblo, y está incluida en las exigencias de lealtad. Constitutiva a estas leyes es la maldición que acarrea su desobediencia. Ciertamente, los profetas sacaron esta consecuencia de la ruptura de la alianza.

Mucho se ha dicho sobre el hecho de que el Decálogo contiene tanto leyes positivas como negativas. Ya que no hay ninguna prueba clara de un desarrollo de este aspecto, la importancia parece estar en la yuxtaposición de estos dos tipos de leyes. El predominio de las prohibiciones en lo que toca a los casos principales de crueldad subrayaría en primer lugar el papel esencial del Decálogo a la hora de marcar los límites externos de la alianza (von Rad). El que quebranta estos mandamientos se sitúa fuera de la vida del pueblo de Dios. Transgredir no es cometer un delito, sino romper el verdadero carácter que caracteriza la relación divino-humana. Sin embargo, la presencia de dos mandamientos positivos podría señalar otra función de los mandamientos. El Decálogo vale no sólo para marcar los

límites externos, sino también para dar un contenido positivo a la vida subordinada a la alianza. El Decálogo se refiere tanto a lo externo como a lo interno; previene del camino de la muerte y señala el camino de la vida.

¿Cómo se debe interpretar el hecho de que la forma final del Decálogo revele pruebas evidentes de expansión que van más allá de su forma primitiva? La variación que se efectúa en el núcleo deuteronomista ilustra ampliamente la tendencia a alterar y a expandir elementos de los mandamientos. Además, los diferentes estilos de redacción atribuidos al redactor deuteronomista o sacerdotal confirmarían también en la forma actual la presencia de varias etapas de desarrollo histórico. La forma final con sus evidentes expansiones ofrece una buena señal sobre el modo como funcionó el Decálogo en Israel. Sirvió obviamente para homilías, exhortaciones e instrucciones. Las expansiones no métricas del material fundamentalmente parenético indican también que, independientemente del uso cultual que tuvo en sus orígenes, dicho papel fue disminuyendo. Otra indicación del uso parenético flexible del Decálogo se advierte en la tendencia de los estratos posteriores a la interiorización, que empezó a abrir una dimensión completamente nueva, que sería subsumida bajo la autoridad de la voluntad de Dios.

Hemos notado que la forma final del Decálogo carece de uniformidad en el modo como se presenta a Dios como emisor. Se puso mucho énfasis en la comunicación directa de los mandamientos de Dios: «Dios pronunció estas palabras... Yo soy Yahwé... no tendrás otros dioses fuera de mí». Sin embargo, se menciona brevemente a Dios en tercera persona: «no tomarás en vano el nombre del Señor... porque el Señor no deja sin castigo al que toma su nombre en vano». Cualesquiera que sean las razones históricas que se aduzcan para explicar este fenómeno, la forma final indica que el redactor no percibió ninguna tensión en esta inconsistencia. En el uso posterior del Decálogo, se escucharon siempre los mandamientos divinos a través de un mediador humano. Parece que no presentó ningún problema el que este uso influyera en la perspectiva gramatical; ello tampoco redujo el origen divino de los mandamientos. Esta tendencia de la tradición subraya nuevamente lo flexible que era el Decálogo. Al mismo tiempo, conservó un lugar especial como fundamento de la alianza.

Finalmente, es necesario reflexionar sobre el efecto de la selección de los mandamientos incluidos en el Decálogo. Por un lado, hemos indicado que ningún mandamiento posee un *status* particular, ni en cuanto a su forma ni en cuanto a su contenido. Cada uno tiene su paralelo dentro de la ley del Antiguo Testamento. Por otro lado, el Decálogo ha alcanzado sin embargo un *status* particular dentro de la tradición; como serie no se encuentra ningún paralelo que iguale su forma final. Más que especular sobre el porqué de esta selección particular, sería mucho más útil investigar el efecto de la selección en su forma actual.

En primer lugar, uno se sorprende de la extrema simplicidad de la serie. A ello ha contribuido el estilo apodíctico. Incluso cuando el mandamiento contiene una especificación considerable (como los vv. 8ss), se mantiene el empuje inicial de cada uno de los mandamientos. El Decálogo no se dirige a una parte específica de la población (la clase sacerdotal o los profetas de Israel) sino a todos. No necesita ninguna interpretación legal, sino que manifiesta directa e inmediatamente su significado.

Por otra parte, lo que distingue al Decálogo de otras series como Ex 34 o Lv 19 es que lo abarca todo. La tradición da cuenta de esta característica del Decálogo cuando insiste en el carácter de totalidad del Decálogo. «No añadió más» (Dt 5,22). Ello no quiere indicar que se incluyeron todos los aspectos importantes de la tradición legal de Israel, sino, más bien, la llamativa extensión de la selección. Se ha logrado alcanzar el carácter de totalidad tanto por la expansión como por la contracción de los mandamientos. Las expansiones en los vv. 8ss extienden hasta los extremos más grandes la prohibición de trabajar en sábado; concluyen, además, uniendo incluso el mandamiento al mismo acto primordial de la creación. Por su parte, los vv. 13ss han ampliado su objetivo de cubrir cualquier contingencia posible, reduciendo el mandamiento a su escueto componente verbal («no matar, no cometer adulterio, no robar»). Además, hay un claro equilibrio, indicado por el orden, entre los mandamientos dirigidos primeramente a Dios y los que se refieren al prójimo. Sin embargo, estos dos aspectos de la ley divina caminan juntos, tal y como lo indican las diversas frases que los motivan (Ex 20,12; Dt 5,15).

En último lugar, se ha observado durante mucho tiempo la falta de un marco histórico concreto, distinto del propuesto por la tradición en el marco de la narración. Han tenido muy poco éxito los investigadores que han tratado de presentar un contexto original reconstruido. Esta característica del Decálogo ha animado a otros a ver en el Decálogo un resumen de principios éticos eternos o un conjunto de leyes divinas inmutables. Sin embargo, la comprensión de la propia tradición, que proviene del uso que se le da hasta llegar a su forma final, orienta ciertamente en una dirección diferente. El Decálogo recibe un marco histórico concreto en la alianza del Sinaí. Sin embargo, las obligaciones de la alianza posibilitaban una diversidad de aplicaciones en la historia posterior de la nación, ya que se consideraba siempre la ley como la voluntad viva del mismo Dios. Por la ley, uno queda en relación con la automanifestación del propio Dios («Yo soy Yahwé»), que da a conocer en su palabra y en su acción su relación especial con Israel. Los mandamientos no significaron una fase de tránsito en un proceso continuamente cambiante. La expresión de la voluntad de Dios en el Decálogo era equivalente a su naturaleza. El Antiguo Testamento no reconoce nunca un hiato entre su naturaleza revelada y su naturaleza verdadera. Se entendían mejor los mandamientos cuando se consideraban en estrecha relación con el Dios de la alianza que presentaba una exigencia al pueblo y le señalaba la nueva vida como pueblo de Dios.

3. Contexto del Antiguo Testamento

20,2 Prólogo

K. Elliger, «Ich bin der Herr, euer Gott», *KS zum AT*, Múnich 1966, pp. 211-31; **H. G. Reventlow**, *Gebot und Predigt*, pp. 25ss; **W. Zimmerli**, «Ich bin Jahwe», *Geschichte und Altes Testament*, Tubinga 1953, pp. 179-209, reimpr. en *Gottes Offenbarung*, pp. 11-40.

Un prólogo precede a los Diez Mandamientos. «Yo soy el Señor, tu Dios...» En su estudio fundamental, Zimmerli la definió como una fórmula de «autopresentación». Dios se da a conocer a través de su nombre. El prólogo sirve como un prefacio a toda la ley, y no está unido al primer mandamiento. Aclara de manera total que los mandamientos que siguen están intrínsecamente relacionados con la acción de Dios: su autorrevelación.

La revelación del nombre de Dios sirve como prólogo del Decálogo, pero también como recapitulación y sumario de los capítulos precedentes. En Ex 6,2 (cf. 3,14), la revelación del nombre de Dios a Moisés estaba relacionada con la promesa de que liberaría a Israel de Egipto. Ciertamente, en su intervención en favor de Israel, se manifiesta en primer lugar la verdadera naturaleza de Dios. Cuando Israel aprendió a conocer el nombre de Dios, entendió el carácter de su redención y la intención de Dios respecto a su pueblo. Zimmerli escribe: «todo lo que Yahwé tiene que decir y proclamar a su pueblo es un desarrollo del anuncio fundamental: Yo soy Yahwé» (*Gottes Offenbarung*, p. 20). Ahora bien, la promesa de la redención se ha realizado; Israel ha sido liberado. La introducción de la fórmula en este momento de la narración hace mirar atrás, a la historia de la redención; sin embargo, apunta también hacia delante, a una nueva etapa de la relación entre Dios y su pueblo.

Los mandamientos están prologados por dicha fórmula; con ello se afirma con claridad cómo se deben comprender: como la voluntad de Dios, que ha liberado de la esclavitud a su pueblo. Yahwé se ha identificado a sí mismo como el Dios liberador. La fórmula identifica la autoridad y el derecho de Dios a dar a conocer su voluntad, dado que ya ha actuado gratuitamente en favor de Israel.

Sin embargo, la entrega de la ley no está en relación directa con la liberación de Egipto. No es simplemente uno más entre los actos liberadores de la historia de redención. El don de la ley presupone más bien la liberación de Egipto; al mismo tiempo, tiene otra función: Dios se da a conocer en su nombre. Ahora va a entrar en alianza con su pueblo. El Decálogo revela el otro lado de la naturaleza de Dios, que presenta ahora una exigencia a Israel. La ley expresa la voluntad de Dios para Israel. Descifra lo que Dios pide de un pueblo de la alianza, al que ha liberado sin exigirle un compromiso anterior.

La expresión tan utilizada «Dios se ha revelado a sí mismo en la historia» puede llevar a conclusiones erróneas en este contexto. ¿No se revela

más bien Dios en su ley? De hecho, en el Antiguo Testamento, Dios no se revela ni en la historia ni en la ley, dicho en sentido general, sino en su historia particular de alianza con Israel. En el hecho de crear un pueblo para sí, la historia y la ley no son antagónicas; sí son lados diferentes de una acción de automanifestación divina.

20,3. Primer mandamiento: «No tendrás otros dioses delante de mí»

A. Alt, «The God of the Fathers», *Essays*, Oxford 1966, pp. 3ss; **W. Eichrodt**, *Teología del Antiguo Testamento,* Madrid 1975, I 189ss; **R. Knierim**, «Das erste Gebot», *ZAW* 77, 1965, pp. 20ss; **N. Lohfink**, *Das Hauptgebot: Eine Untersuchung... zu Dtn 5-11,* Roma 1963; **G. von Rad**, *Teología del Antiguo Testamento,* Salamanca 1972, pp. 262ss; **W. H. Schmidt**, *Das erste Gebot,* Múnich 1970; **W. Zimmerli**, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie,* Stuttgart 1972, pp. 100ss = *Manual de teología del Antiguo Testamento,* Madrid 1980).

Se presenta el primer mandamiento en el estilo imperativo de la prohibición (breve). No puede defenderse el intento reciente de leer el verbo como indicativo (Reventlow), ni por razones gramaticales ni por razones de estudio de formas (cf. Knierim, *o. c.*, pp. 26ss).

El primer problema que surge es la traducción de la muy debatida frase *'al-pānay*. Además de la tradicional «delante de mí» de la AV, se han propuesto una amplia gama de traducciones: «en contra de mí», «en detrimento mío», «contra mí». Sin embargo, no se puede resolver el asunto únicamente en función de la gramática hebrea, sino que hay que considerar un buen número de aspectos exegéticos. La preposición tiene un uso tan amplio que casi todas las traducciones propuestas pueden tener un fundamento bíblico. Incluso la traducción de Rashi («mientras yo exista»), que parece a primera vista totalmente arbitraria, tiene un gran fundamento en versículos como Nm 3,4. En muchas traducciones se ha señalado el hecho de que con frecuencia la preposición puede tener un tono hostil (Gn 16,12). Algunos comentaristas siguen señalando que el sentido literal («delante de mi rostro») refleja el marco original, que prohibía poner ídolos en presencia de Yahwé. La traducción tradicional «junto a mí» parece defectuosa por tener la connotación «excepto yo», ajena al sentido original del texto. Puede que la traducción «delante de mí» (un poco neutral) sea la más útil, teniendo en cuenta las dificultades señaladas.

Respecto a la interpretación, es también importante señalar lo que no se dice. No es parte del primer mandamiento la exigencia de la exclusividad de Yahwé en el sentido de que sólo Yahwé posee existencia. Es llamativo el contraste de expresión entre Ex 20,5 e Is II: «no hay otro Dios fuera de mí» (45,21); «no existe ningún otro» (*'ayin zûlâtî,* 45,21); «no hay otro fuera de mí» (*'ên 'ôd,* 45,6); «no hay más dioses» (*'epes 'ᵉlōhîm,* 45,14). Sin embargo, en el primer mandamiento, la prohibición descri-

be la relación de Dios con Israel, eliminando categóricamente otros dioses que pudieran estar presentes en la vida de Israel. El uso del singular (*lō' yihyeh lᵉkā*) pone de relieve el carácter restringido de la referencia.

Se ha discutido frecuentemente la relación del primer mandamiento con los diversos mandamientos paralelos (cf. Knierim, *o. c.*, pp. 23ss). Los siguientes pasajes muestran una semejanza particular: Ex 22,19; 23,13; 34,14; Dt 13,2ss; Sal 81,10. Von Rad (*o. c.*, p. 204) considera la formulación del Decálogo como «la más general y menos detallada de todas las versiones»; respecto a Ex 22,19, considera que este versículo pertenece a un estadio posterior del desarrollo. Independientemente de como se considere la relación entre los pasajes (que, por otra parte, no es muy obvia), aparece como un elemento esencial la cercana conexión entre la prohibición de otros dioses y su adoración.

Se ha dado dedicado considerable atención a determinar la época y la proveniencia de este mandamiento. Durante un tiempo se ha reconocido que no es acertado el modo antiguo de plantear la cuestión, relacionándola en concreto con la aparición del monoteísmo. De lo que se trata es de saber si este mandamiento desempeñaba una función particular dentro de las tradiciones más antiguas de Israel. Hay un consenso general en que los niveles más primitivos de la tradición reflejan la adhesión de Israel a un solo Dios. Israel no progresó gradualmente hasta la creencia en un solo Dios, sino que esta confesión formó parte de la fe de la alianza desde el comienzo. El importante ensayo histórico de Alt sobre la religión patriarcal sirvió para apoyar los argumentos teológicos.

Sin embargo, no es tan fácil responder a la pregunta de si podemos trazar la formulación concreta del primer mandamiento hasta ese primitivo estado de la tradición. En concreto, ¿cómo se debe explicar el que la exigencia de Dios a Israel se exprese en forma negativa, contra otros dioses? Como solución se han propuesto dos opciones fundamentales. Por un lado, Eichrodt representa a un grupo de investigadores que afirman que la intolerancia de Yahwé respecto a otros dioses es parte esencial de la religión mosaica y que puede deducirse de la propia alianza. Su respuesta pretende centrarse en la cuestión esencial, pero con ello elude los problemas de historia de las formas. Por otro lado, la obra de Knierim (*o. c.*) representa a un grupo de investigadores que afirman que la formulación especial debe tratarse aparte de la cuestión teológica general. Dentro de la historia de la tradición ésta debe haber surgido en una situación concreta. Según Knierim, la formulación procede de la alianza en Siquén y la amenaza de las divinidades cananeas rivales. Los datos literarios apoyan su respuesta; sin embargo, queda la duda de si este tipo de pruebas se adecua a la pregunta que pretende responder. En definitiva, la elección de una de las dos propuestas incluye una decisión metodológica que difícilmente puede alcanzarse teniendo sólo en cuenta este punto.

20,4-6 Segundo mandamiento: «No te harás escultura...»

K. H. Bernhardt, *Gott und Bild*, Berlín 1956; **W. L. Moran**, «The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy», *CBQ* 25, 1963, pp. 85-7; **H. W. Obbink**, «Jahwebilder», *ZAW* 46, 1929, pp. 264ss; **G. von Rad**, *Old Testament Theology* I, p. 212ss = *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1972, pp. 272ss; **L. Rost**, «Die Schuld der Väter», *Festschrift R. Henrmann*, Berlín 1957, pp. 229ss; **S. Segert**, «Bis in das dritte und vierte Glied», *Communio Viatorum* I, 1958, pp. 37-9; **W. Vischer**, «Du sollst dir kein Bildnis machen», *Antwort. Festschrift K. Barth*, Zúrich 1956, pp. 764ss; **W. Zimmerli**, «Das zweite Gebot», *Gottes Offenbarung*, pp. 234ss; «Das Bilderverbot in der Geschichte des alten Israel», *Schalom: Studien... A. Jepsen*, Berlín 1971, pp. 86ss.

Hay en estos versículos diversos problemas sumamente difíciles que han desconcertado durante mucho tiempo a los intérpretes. Se acepta generalmente que la prohibición de hacer una *pesel* se refiere, en primer lugar, a una imagen tallada en madera o piedra, pero que, posteriormente, incluyó también figuras de metal (Is 40,19; 44,10). Sin embargo, ¿cómo se relaciona la prohibición de una imagen con la frase que sigue «ni imagen alguna de nada de lo que hay arriba en el cielo» (*w*ᵉ*kol-t*ᵉ*mûnāh 'ᵃšer baššāmayim*)? En este punto, la diferencia entre el Éxodo y el Deuteronomio no es decisiva, ya que en ambos la frase de *'ᵃšer* está unida al nombre de un modo inadecuado (cf. notas textuales). A pesar de los problemas sintácticos, el significado es bastante claro. Posteriormente se añade a la prohibición de la imagen una explicación que la amplía hasta abarcar todo tipo de representaciones. El término *t*ᵉ*mûnāh* designa la forma o la aspecto exterior de un objeto (cf. Nm 12,8; Dt 4,12.15.16.23.25; 5,8; Sal 17,15; Job 4,16). No denota un concepto mental, como algunos han afirmado en función del paralelo de Job.

Hay un problema todavía más difícil. ¿Cómo debe interpretarse el sufijo plural del v. 5 «ellos», cuando su antecedente, «imagen» está en singular? Algunos han intentado evitar el problema y defienden una *constructio ad sensum*, que une los dos nombres del v. 4 en el concepto general «ídolos». Zimmerli ha demostrado con acierto que esta propuesta no resuelve el problema (*o. c.*, pp. 237s). Señala que el vocabulario «adorar y servir» es una expresión deuteronomista estereotipada, que se refiere sin excepción a la adoración de «dioses extranjeros», y que nunca tiene por objeto una imagen. Además, esta observación ha permitido a Zimmerli presentar la propuesta más sugerente para buscar una solución del problema planteado. Señala que, desde el punto de vista sintáctico, el v. 5 no se refiere solamente al «otros dioses» del v. 3, sino que ofrece también la motivación principal para que no se adore a dioses extranjeros. Esta interpretación significa que, en su redacción actual, se ha incluido en el marco del primer mandamiento el segundo mandamiento del v. 4. Aunque desde el punto de vista del estudio de las formas el segundo mandamiento se presenta como un mandamiento originalmente independiente, se le ha dado en la redacción posterior una interpretación que lo coloca a la sombra del primero.

En la frase *kî* del v. 5 se presenta la razón de la prohibición de adorar a otros dioses. La frase es una cadena de fórmulas antiguas. En primer lugar, se repite la fórmula de autopresentación del v. 2, aunque con el añadido de la fórmula «Dios celoso» (*'ēl qannâ'*). Los pasajes paralelos indican, además, que esta fórmula está relacionada con la adoración de los falsos dioses (Ex 34,14; Dt 6,14ss; Jos 24,19). En el Antiguo Testamento, el celo de Yahwé está muy estrechamente relacionado con su santidad (Jos 24,19). No tolera que se le haga a otro la reverencia que a Él se le debe hacer; su celo y su santidad arden como un «fuego devorador». Además, con un conjunto de términos relacionados con la prohibición (cf. Rost; Ex 34,7; Nm 14,18ss) se describe con más detalle la actuación a que conduce su celo. Su juicio no recae en el autor, sino que se extiende a cuatro generaciones, a los tataranietos. Sin embargo, en contraste con este juicio severo, la misericordia del Señor permanece durante mil generaciones.

En una obra importante, Obbink (*o. c.*) defendió la tesis de que las imágenes prohibidas no eran las imágenes de Yahwé, sino más bien las imágenes de dioses extranjeros, cuyo uso era rechazado por el culto de Yahwé. El argumento principal de Obbink es la referencia a la envidia de Yahwé. ¿Cómo va a estar celoso Yahwé de una imagen suya? ¿No sería más probable que la envidia surgiera a causa de la adoración de dioses falsos, que es efectivamente el contexto en que se encuentra la fórmula? Sin embargo, las razones contra la tesis de Obbink son bastante firmes. En primer lugar, el estudio de Zimmerli ha demostrado el carácter secundario de la relación entre el segundo mandamiento del v. 5 y su justificación en el v. 5. El hecho de que la envidia de Dios se refiera a dioses extraños no recoge el significado original de «imagen». Además, el estudio de von Rad sobre la formulación más antigua del mandamiento de Dt 27,15 (*Teología del AT* I, p. 276ss) cofirma que la prohibición se refería originariamente a las imágenes de Yahwé. En tercer lugar, la visión general de la religión premonárquica hebrea parece confirmar el parecer de que, aunque se quebrantaban dichas prohibiciones, estaban prohibidas las imágenes de Yahwé. Finalmente, la distinción artificial de Obbink entre prohibición cultual (II) y la adoración de dioses extraños en general (I) no ha afrontado la necesidad de distinguir entre los aspectos que implican el primer y el segundo mandamientos.

El segundo mandamiento es un buen ejemplo de cómo puede hacer más aguda la interpretación de la forma final del texto el reconocimiento de la dimensión histórica que conduce al desarrollo de dicha forma. En primer lugar, pueden explicarse mejor las dificultades sintácticas del v. 4 si se consideran una expansión secundaria de una breve prohibición original, expansión que persigue que el mandamiento sea más completo. Es realmente posible que la expansión que incluye los límites externos de la prohibición de la ocupación de la tierra surgiera como respuesta a un nuevo desafío de la religión cananea. Es aún más importante reconocer que la interpretación deuteronomista del acontecimiento del Sinaí (sólo se oía la palabra de Dios, no se percibía su forma; 4,9ss) parece haber te-

nido su importancia para dar forma al texto actual. En segundo lugar, la inclusión redaccional del segundo mandamiento en el primero apunta a los primeros niveles de la interpretación, y explica de una manera más sugerente la razón que está detrás de la diversidad eclesiológica posterior en la comprensión de la secuencia del Decálogo. Al mismo tiempo, se debe ser prudente para no subrayar excesivamente la seguridad con la que se pueden reconocer los distintos niveles de la tradición (cf. la crítica que Lohfink hace a Reventlow, «Zur Dekalogfassung», *o. c.*).

La última pregunta, y también la más difícil, es la de la intención teológica original del segundo mandamiento. El primer problema que hay que reconocer es que nunca se explica totalmente la razón que subyace al mandamiento. El interés está en la escueta prohibición. Cuando se presentan las razones del mandamiento, se utilizan expresiones relativas a la gran ira que provoca en Dios. De ello se puede deducir que se entiende la adoración de imágenes como el traspaso de límites de la prerrogativa de Dios; no se indica, sin embargo, de qué manera se lleva a cabo.

Sin embargo, hay algunas indicaciones en el resto del Antiguo Testamento que arrojan algo de luz sobre la interpretación del mandamiento. En primer lugar, parece claro que el segundo mandamiento tuvo originariamente una función distinta de la del primero, que prohibía la adoración de otros dioses. Esta afirmación proporciona al menos una restricción negativa. En segundo lugar, en el Pentateuco hay numerosos paralelos al mandamiento (cf. Ex 20,22ss; 34,17; Lv 19,4; 26,1; Dt 27,15, etc.). Sin embargo, los paralelos repiten y aumentan la prohibición, sin ayudar mucho a explicar la razón fundamental que está detrás del mandamiento. El Código de Santidad coincide con el Decálogo: une la prohibición con la fórmula de autopresentación «yo soy Yahwé, tu Dios». Se trata en cierto sentido del derecho de Dios en cuanto Yahwé. Además, pasajes como el del becerro de oro (Ex 32) reiteran, muy probablemente en un primer y tardío estadio de la tradición, la intolerancia contra las imágenes, sin referirse a la cuestión de la razón del mandamiento.

El relato deuteronómico del Sinaí (4,9ss) es quizás el paralelo más útil. En él se presenta un intento verdadero por probar la razón que subyace a la prohibición. El autor afirma que, puesto que Dios no se reveló a sí mismo por medio de una forma, sino sólo por medio de una voz, Israel debe abstenerse de tallar cualquier imagen. Están prohibidas las imágenes porque son una respuesta inadecuada al modo como el propio Dios se da a conocer (por medio de su palabra). A la vez que se reconoce la importancia de este pasaje en la cuestión que nos ocupa, se debería también reconocer que ésta no es la única interpretación posible, y que ciertamente no es la primera de todas. Von Rad la llamó «sólo una motivación histórica y no una explicación» (*Teología del AT* I, p. 278). Nm 12,8 subraya que Moisés vio de verdad la forma de Dios. La insistencia en la palabra es especialmente característica del Deuteronomio, insistencia que, sin embargo, comparten también los profetas (Jr 23,23ss).

Otro modo de acercarse a la comprensión del significado original del mandamiento se ha realizado a través de las indicaciones de la religión comparada. La obra de K. H. Bernhardt, *Gott und Bild,* presenta en concreto un trabajo detallado del material comparado que despierta interés, realizado desde la perspectiva tanto de la religión primitiva como de las religiones del Medio Oriente Antiguo. Ha afirmado con mucha fuerza que, incluso en el nivel más primitivo, no se identificaba la imagen con la propia divinidad. La imagen servía, más bien, como vehículo para que actuase el espíritu divino. Tampoco dependía su eficacia de la exactitud de la representación plástica, sino del punto hasta el que la divinidad se hacía presente por medio de la imagen. Esta investigación hace posible que quede desplazada la mayor parte del contraste tradicional entre el materialismo primitivo ordinario y la religión espiritual.

En los últimos años, ha habido diversos e importantes intentos de considerar seriamente las orientaciones de la historia de las religiones; al mismo tiempo, de intentar descubrir el significado originario del mandamiento. Tanto Zimmerli (*o. c.*) como von Rad (*Teología* I, pp. 272ss) están de acuerdo en rechazar la idea de que el culto anicónico de Israel era expresión de una «espiritualidad» particular. Von Rad afirma que de lo que se trata en el mandamiento es de la felicidad que le suponía a la divinidad revelarse a sí misma. La imagen no podía expresar de manera adecuada la naturaleza de Yahwé «cuya oculta actividad histórica le mantenía en un continuo *suspense*» (p. 279). La imagen estaba prohibida porque coartaba la libertad de Dios de relacionarse con este mundo. También, Zimmerli (pp. 245ss) relaciona el mandamiento con el tema de la autorrevelación de Dios. Dios ha elegido darse a conocer, no en una imagen «estática», sino en la ambiguedad de la historia dinámica. El mandamiento protege a Dios de entrar en la esfera de la vida humana, al defenderlo del abuso que intenta explotar su revelación para su propio uso.

Estas explicaciones modernas tienen un valor considerable; sin embargo, no parecen del todo convincentes respecto a algunos aspectos del problema. En primer lugar, es extremadamente complejo el tema del uso de los datos de las religiones comparadas para determinar el significado de la imagen para Israel. Incluso si tuviera que asumirse que el devoto pagano consideraba la imagen únicamente como un vehículo, no es seguro hasta qué punto esta idea llegó a ser aceptada e incluso comprendida por Israel. Y. Kaufmann (*The Religion of Israel,* Chicago 1960, Londres 1961) hace una observación interesante al subrayar que en Israel se malentendió constantemente el paganismo. La polémica de los profetas contra los ídolos como *no seres inertes* (Is 40,18ss; 44,9ss; Jr 10,1ss; Hab 2,18ss, etc.) ha sido frecuentemente considerada una crítica tardía y racionalista en Israel, que se desarrolló después de que el paganismo llegara a suponer una amenaza. Sin embargo, no parece que la utilización de imágenes que se hace sea muy diferente de la de la tradición anterior (Ex 32; Jue 18; 1 Sm 5). Al menos, hay muy pocos datos que demuestren que Israel consideró importantes las imágenes porque funcionaban como «vehículo del espíritu».

De modo que sigue pendiente la cuestión de si no aparece desplazado en este caso el énfasis reciente que se pone en la historia en cuanto vehículo de revelación. Reventlow (*o. c.*, pp. 32ss) critica la teoría de la historia de Zimmerli en relación con el mandamiento por considerarla demasiado sutil. Además, la interpretación de von Rad, centrada en el elemento de suspense en la historia como fundamento último del mandamiento, no tiene nada de obvia. Aun estando de acuerdo en que se trata del asunto de cómo Dios se revela a sí mismo, el peso del mandamiento, no recae totalmente en la revelación de Dios, sino más bien en la respuesta de Israel a Dios, a su revelación. El punto central es la naturaleza del culto verdadero. La razón por la que se prohíben las imágenes en Israel no es porque son un «vehículo del espíritu»; tampoco se puede defender una polaridad entre la historia dinámica y la imagen estática. El tema gira más bien en torno al testimonio que Yahwé da de sí mismo en contraposición con el que el nombre ofrece de Él. La prohibición de imágenes tiene su fundamento en la fórmula de autopresentación «yo soy Yahwe», que resume el testimonio que da de sí el propio Dios. Se considera un testimonio falso y, por tanto, un engaño, el contraste con este testimonio verdadero (la sustitución de una imagen, independientemente de que sea espiritual o tosca). La interpretación deuteronomista es una prolongación específica de este mismo argumento. Dios dio testimonio de sí mismo por medio de una voz (ello es más que suficiente). Una imagen es un testimonio humano, un rival en toda regla, testimonio por tanto fal[illegible]. Además, a pesar de que utiliza la libertad homilética adaptada a una [illegible] situación histórica, el uso profético del mandamiento recoge bási[illegible] la misma objeción fundamental a las imágenes que Israel apren[illegible] el comienzo.

[illegible]cer mandamiento: «No tomarás en vano el nombre del Señor…»

[illegible], *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, BZAW 64, 1934; **F. Horst**, [illegible]ten Testament», *Gottes Recht*, Múnich 1961, pp. 292ss; **M. A. Klop**[illegible] *nach dem Alten Testament*, Zúrich 1964; **S. Mowinckel**, *Psalmenstu*[illegible] **J. Pedersen**, *Israel* I-II, pp. 245ss; **W. E. Staples**, «The Third Com[illegible] 58, 1939, pp. 325-9.

[illegible]cia se considera el tercer mandamiento como un precep[illegible] la complejidad que encontramos en la mayoría de los [illegible]tos. Sin embargo, a la hora de comprender el significa[illegible]andamiento, siguen existiendo algunas dificultades. El [illegible] cómo hay que traducir exactamente el versículo. En [illegible]a lo plantea la traducción de NJPS, que sigue una ver[illegible]te ya en el Targum Jonatán y la Pesita: «no jurarás en [illegible] del Señor tu Dios». A primera vista, esta traducción [illegible]a desviación arbitraria de la traducción habitual «to[illegible]ano».

Sin embargo, llaman la atención los motivos que subyacen a dicha traducción. En primer lugar, se afirma que «elevar el nombre» es un sinónimo de hacer un juramento. Cuando esto se realiza, se invoca el nombre de Yahwé (Lv 19,12; Dt 6,13; 10,20; 1 Sm 20,42). La calidad formal de la expresión refleja la solemnidad del juramento, subrayada por la sanción personal del propio Dios (v. 7b). Ciertamente, el paralelo más cercano al Decálogo trata en realidad de jurar: «no jurarás falsamente en mi nombre» (Ex 23,1). Además, el uso de *šāw'* en este versículo parece favorecer el significado de «falsa información». Por otra parte, el término *'ēd šāqer* (falso testimonio) de Ex 20,16 aparece en el paralelo deuteronomista como *'ēd šāw*. Al menos en la época del Deuteronomio, los dos términos, en falso y en vano, parecían intercambiables. Finalmente, las alusiones posteriores al mandamiento en el Antiguo Testamento parecen reflejar una interpretación de «jurar en falso» (cf. Os 4,2; Sal 24,4; Ez 13,8, etc.).

Sin embargo, la traducción de la NJPS, que no ofrece ninguna innovación importante, pero refleja una tradición exegética judía antigua (cf. *Mekilta*, Rashi), plantea algunas dificultades. Ciertamente, hace bastante tiempo, Dillmann protestó contra la identificación de *šāw'* con *šāqer*. Afirmó que la palabra *šāw'* contenía el significado «hablar en falso» o «mentir», aunque no lo agotaba. Ciertamente, la etimología de *šāw'* parece confirmar este aspecto. El significado de la raíz es «estar vacío», «infundado». El término presenta casi siempre tonos peyorativos, debido a que algo sin sustancia se consideraba falto de valor. Sin embargo, parece que se ha captado bien este aspecto: aparece ciertamente un uso más cercano al significado *vacío*, que no está relacionado de manera inmediata con el falso juramento. Is 1,13 habla de las ofrendas sin valor (*minḥat šāw'*). Se llama a los ídolos *hablê šāw'* (Sal 31,7) porque no tienen sustancia y son pura vaciedad. Adular a una persona es hablar *šāw'* (Sal 12,3). Son palabras falsas porque no hay verdad ni fundamento para sotenerlas. Ezequiel condena las visiones de los falsos profetas como «visiones engañosas». Engañan a la gente diciendo «paz, cuando no hay paz». Ocultan la realidad; sus palabras no se cumplirán nunca. El asunto en cuestión no es el engaño consciente, sino la profecía que surge por cuenta propia (13,2). Es una «mentira» según el pensamiento del Antiguo Testamento, no por la intención de engañar, sino porque no tiene ninguna realidad objetiva y, por tanto, es falso.

Por cierto, el uso estrictamente adverbial de *laššāw'* parece limitado al libro de Jeremías (2,30; 4,30; 6,29; 18,15; 46,11). En cada uno de estos casos, la palabra precede al verbo y tiene el significado «sin ningún fin» o «de manera vana» (Jr 18,15 es el único caso en que hay otra opción posible). Sin embargo, en Sal 24,4; 139,20; Ex 20,7 y Dt 5,11 *laššāw'* sigue al verbo y conserva su sentido sustantivo original.

Hace algunos años, Mowinckel (*o. c.*) se opuso a que se derivara *šāw'* de una raíz cuyo significado fuera «vacío» o «falso», y defendió que el significado fundamental era «aquello que trae el mal o el desastre» (*das Un-*

heilstiftende, Verderben Bringende). Sugirió que el uso original remitía al mal causado por el empleo mágico del nombre. Uno de sus argumentos más importantes era el uso paralelo de *'ēn* y *šāw'*, que, según él, fundamentaba su propuesta. Sin embargo, cuando se examinan atentamente los paralelos que aduce (Is 59,4; Os 12,12; Zac 10,2, etc.), no convencen mucho. En Is 59,4 el verdadero paralelo es con *tōhû* y no con *'ēn*. Además, en Zac 10,2 el paralelismo con *hbl* tiene que ver más con «inútil» o «vacío». A pesar de que no se puede desestimar sencillamente la teoría de Mowinckel, sus pruebas son poco convincentes.

Resumiendo el problema hasta este momento: por razones lingüísticas no se puede identificar la formulación actual del tercer mandamiento con el juramento en falso; tiene un campo semántico más amplio. Sin embargo, en un periodo muy antiguo y en el resto del Antiguo Testamento se interpretó primeramente el mandamiento en el sentido más reducido de jurar en falso. ¿Cómo debe explicarse esta situación?

Se desprende del estudio del Antiguo Testamento que desde el comienzo de la fe de Israel jugó un papel importante el uso del nombre de Dios (cf. Grether, *o. c.*). Por un lado, se «invocaba» el nombre (*qr'*, Gn 4,26), «se profetizaba» en el nombre (*dbr*, Dt 18,19; *nb'*, Jr 11,21), «se bendecía» el nombre (*brk*, Sal 72,19), «se alababa» (*hll*, Sal 69,31), «se confiaba» (Is 50,10), «se buscaba refugio en» (Sof 3,12), etc. Sin embargo, por otro lado, el mal uso del nombre seguía siendo una amenaza continua. Estaba prohibido «profanar» su nombre (*ḥll*, Lv 20,3), «blasfemar» (*nqb*, Lv 24,16), «maldecir» (*qll*, 2 Re 2,24), «profanar» (*ṭm'*, Ez 43,8), «abusar» (*tpś*, Prov 30,9), «jurar falsamente» (*šb' lšqr*, Lv 19,12), etc.

Hay un gran consenso a la hora de reconocer que el uso del nombre estaba firmemente enraizado en el culto israelita mucho antes de que el Deuteronomio desarrollara una teología más sofisticada sobre el concepto del nombre de Dios. Las prohibiciones iniciales del mal uso del nombre de Yahwé eran un intento de proteger el nombre divino (que ciertamente se identificaba con el mismo ser de Dios) del abuso dentro y fuera del culto. El mandamiento en Lv 19,12 («no juréis en falso por mi nombre») parece reflejar más claramente los primeros niveles de la tradición. La prohibición se centra en el abuso concreto del nombre, con el fin de apoyar un falso juramento, cuya intención es infligir el mal a otro. Es también posible, como sugiere Mowinckel, que implicase un uso mágico. Al mismo tiempo, es claro que, en general, no estaban prohibidos los juramentos, sino que seguían vigentes.

El estilo del tercer mandamiento del Decálogo carece de la especificidad de los paralelos anteriores. Es raro en el Antiguo Testamento el uso de la expresión «elevar el nombre» (cf. Sal 24,4). Como hemos visto, el campo semántico de *šaw'* es mucho más amplio que el término *šeqer*. Parece, pues, que, al formular el mandamiento, se hizo un esfuerzo para ampliar su aplicación más allá de su marco original concreto. Lo que es difícil señalar adecuadamente son los aspectos que estaban en juego. A pesar

del intento por conseguir un amplio alcance, la tradición posterior siguió aplicando el mandamiento en su sentido más limitado. Esto queda bastante claro si se tiene en cuenta la interpretación deuteronómica de 5,20. En definitiva, a pesar de que la formulación del Decálogo hacía posible una aplicación mucho más amplia del mandamiento, fue sólo el periodo postbíblico el que explotó las posibilidades inherentes del texto.

20,8-11 Cuarto mandamiento: «Acuérdate del sábado para santificarlo...»

G. J. Botterweck, «Der Sabbat im Alten Testament», *Theologische Quartalschrift* 134, 1954, pp. 134-47, 448-57; **W. W. Cannon**, «The Weekly Sabbath», *ZAW* 49, 1931, pp. 325ss; **H. Cazelles**, *Études sur le Code de l'Alliance,* París 1946, pp. 92ss; **A. R. Hulst**, «Bemerkungen zum Sabbatgebot», *Studia Biblica et Semitica... Vriezen,* Wageningen 1956, pp. 152ss; **E. Jenni**, *Die theologische Begründung des Sabbathgebotes im Alten Testament,* Zúrich 1956; **S. T. Kimbrough**, «The Concept of Sabbath at Qumran», *Revue de Qumran* 5, 1966, pp. 483-502; **F. Mathys**, «Überlegungen zur Entwicklung und Bedeutung des Sabbat im Alten Testament», *TZ* 28, 1972, pp. 242-62; **T. J. Meek**, «The Sabbath in the Old Testament», *JBL* 33, 1914, pp. 201-12; **J. Meinhold**, «Zur Sabbathfrage», *ZAW* 48, 1930, pp. 121-38; **J. Morgenstern**, «Sabbath», *IDB* IV, pp. 135-41; **R. North**, «The Derivation of Sabbath», *Biblica* 36, 1955, pp. 182-201; **W. Rordorf**, *Sunday,* Londres y Filadelfia 1968, con abundante bibliografía; **G. Schrenk**, «Sabbat oder Sonntag?», *Judaica* 2, 1946, pp. 169-89; **R. de Vaux**, *Instituciones del Antiguo Testamento,* Barcelona 1964, pp. 605ss; **E. Vogt**, «Hat Sabbat im Alten Testament den Sinn von Woche?», *Biblica* 40, 1959, pp. 1008-11.

En los cien últimos años de historia del estudio crítico del Decálogo, se ha prestado más atención a este mandamiento que a la mayoría de los otros. Son evidentes las razones de este especial interés. El mandamiento es el más largo del Decálogo, y muestra diversos signos de adiciones y expasión. Además, el pasaje paralelo del Deuteronomio es en su formulación sorprendentemente diferente. Pareció a muchos que el mandamiento ofrecía una interesante referencia sobre el desarrollo de una importante institución del Antiguo Testamento. Finalmente, diversos paralelos extrabíblicos del Medio Oriente Antiguo parecen ofrecer una solución a los verdaderos orígenes históricos del mandamiento.

No es mi intención en este momento presentar todos los problemas relativos al amplio tema del sábado, sino concentrarme en el mandamiento dentro del Decálogo. Sin embargo, como trasfondo es útil presentar un breve resumen de algunos de los aspectos tradicionales de interés relacionados con el sábado.

1. La etimología del término «sábado» está aún pendiente de clarificación (cf. Cazelles y Botterweck). En hebreo, el nombre *šabbāt* deriva muy probablemente de una forma verbal que significa «descansar, dejar de trabajar», y no de la propuesta alternativa que la considera primariamente una forma nominal. A pesar de haber sido ampliamente tratada, la relación del hebreo *šabbāt* con el acadio *šabattu/šapattu* no ha producido nin-

gún avance seguro. Es posible que detrás de ambas palabras esté una raíz común semítica occidental; sin embargo, no se ha presentado aún una propuesta satisfactoria al respecto.

2. Se han propuesto diversas teorías clásicas respecto al origen del sábado; sin embargo, no se ha alcanzado ningún consenso. El intento de hacer derivar el sábado del *šapattu* babilonio (Meinhold *et al.*), que designaba en los primitivos textos un festival de la luna llena, no ha explicado nunca de modo satisfactorio la independencia del sábado del calendario lunar. Además, tiene muy escasas pruebas de ser posible la teoría que pone en relación el sábado con un día tabú tomado de los quenitas (Eerdmans, Köhler, Rowley), y no logra explicar la función enteramente diferente del sábado hebreo. En general, estas hipótesis sobre el origen han producido más problemas que soluciones.

3. El problema de la datación del momento en que comienza a considerarse el sábado como institución de Israel está en relación con esta cuestión más general: cómo se comprende el desarrollo de la religión de Israel y cómo se tratan las fuentes del Antiguo Testamento. En contra de la postura clásica de Wellhausen, hay acuerdo general en que el sábado está desde el principio muy anclado en la tradición, y que sufrió una transformación considerable durante su historia. Los investigadores no se ponen de acuerdo en el modo de evaluar la cuestión de la fecha de la redacción deuteronomista y sacerdotal del mandamiento.

Comenzamos ahora un estudio más cercano del mandamiento. La forma del mandamiento refleja un estilo de prosa desarrollado. El v. 8 presenta el mandamiento positivo por medio de un infinitivo absoluto que funciona como un fuerte imperativo. Los vv. 9-10 describen el modo de santificar el sábado, primero en función del trabajo que se permite hacer antes de dicho día y después en función de la prohibición de trabajar. Se desarrollan con detalle los aspectos que guardan relación con el sábado. El v. 11a presenta la motivación (*kî*) del mandamiento, basada en los seis días en que trabajó Yahwé y en su descanso en el séptimo. El v. 11b es una frase independiente, unida por una partícula consecutiva, que describe las implicaciones de la acción de Yahwé: «lo bendijo y lo declaró santo».

La estructura elaborada del mandamiento ha incitado a los intérpretes a buscar una forma original previa de la ley. Ciertamente, los pasajes paralelos proporcionan numerosos ejemplos de una forma mucho más breve (cf. Ex 23,12; 31,13ss; 34,21). De las formulaciones más breves, hay dos elementos repetidos: el mandamiento positivo («durante seis días trabajarás y harás todas tus faenas; pero el séptimo día es día de descanso»; Ex 23,12; 31,15; 34,21; Lv 23,3); está también el mandamiento negativo («no trabajarás el sábado»; Ex 20,7; Lv 23,7; cf. Jr 17,22). El asunto de interés es determinar el modo de relacionar las dos fórmulas, y así reconstruir, si fuera posible, un nivel anterior de la tradición del sábado.

Reventlow (*o. c.*) ha afirmado de un modo muy imaginativo que ninguna de dichas expresiones forma un mandamiento apodíctico original.

Piensa que el primer mandamiento positivo («durante seis días trabajarás») procede de la Torá sacerdotal, y que el mandamiento del sábado era una descripción detallada de un determinado festival del calendario litúrgico. Ciertamente, son llamativos los paralelos de esta fórmula positiva estereotipada de la Torá sacerdotal. Sin embargo, me parece que Reventlow se ha excedido al negar la existencia de cualquier elemento de una prohibición original. En este punto Schulz (*o. c.*) se acerca más a la verdad, al mostrar que la sanción de la pena de muerte por la violación del sábado (Ex 31,14.15) presupone claramente una prohibición original, que estaría cercana al segundo estereotipo: «no trabajarás el sábado».

En realidad, parece poco interesante debatir cuál de los dos mandamientos (el positivo o el negativo) es prioritario. No hay pruebas concluyentes para inclinarse por uno de los dos. Son las dos caras de una misma moneda. Mucho más importante es el hecho de que ambas formulaciones reflejan una primitiva tradición de Israel, que concedió una importancia particular al sábado. Además, la tradición más primitiva no presentaba una motivación especial. La tradición, más que a observar o a no profanar el mandamiento, hace referencia al dato escueto del sábado. Se añadieron un conjunto de razones diferentes al mandamiento; sin embargo, ninguna de ellas llegó a ser nunca normativa, tal y como demuestra la continua inestabilidad. Por tanto, para ver cómo funcionó en Israel el sábado es muy interesante examinar de cerca las diferentes interpretaciones teológicas que se desarrollaron en torno al mandamiento del sábado.

En los vv. 8-11 el mandamiento presenta todo tipo de indicaciones de que se formó a partir de elementos compuestos. Combina tanto la fórmula positiva como la negativa. Su frase inicial tiene un claro sabor homilético. Además, la terminología del v. 11 depende claramente de la tradición sacerdotal de la creación (Gn 1). Sin embargo, la forma actual del mandamiento presenta una unidad cuidadosamente construida, que revela una estructura clara. Afirmar que, desde un punto de vista de la dimensión histórica, la forma final del texto es un mosaico de trozos y piezas sin coherencia es fundamentalmente malinterpretar el texto (cf. Lohfink, *o. c.*, pp. 22ss).

El mandamiento comienza con una exhortación a «santificar» el sábado; concluye explicitando la razón de su santificación. Entre la introducción y la conclusión se presenta un paralelo entre lo que debe hacer Israel y lo que Dios ya ha hecho en su creación. Durante seis días trabajarás y el séptimo no, «porque» Dios trabajó durante seis días y descansó el séptimo. De esta estructura pueden sacarse algunas conclusiones. En primer lugar, la idea principal del mandamiento está en el verbo «santificar». La forma *piel* expresa un uso factitivo, con la connotación de «hacer santo». El mandamiento de santificar no se identifica simplemente con el no trabajar o el descansar, sino sobre todo con la acción positiva de «hacer santo». Presupone el cese de la actividad normal de trabajo con el fin de reservar el

sábado como algo especial. No se menciona la esencia de la cualidad especial, sino que se especifica brevemente en esta frase: «el sábado pertenece a Yahwé tu Dios». Además, se une el mandamiento del sábado con la acción de la creación. Ciertamente, el v. 11 presenta una etiología de la santificación del sábado, anclada en la tradición de la creación. La etiología conecta la santidad del sábado con la acción creadora de Dios; forma parte de la estructura del universo. El mandamiento del sábado no se da a Israel por primera vez en el Sinaí (cf. Ex 16,22ss), sino que en dicho lugar se exhorta a Israel a recordar solamente lo que desde el principio ha sido una obligación.

Una comparación entre Ex 20,8ss y Gn 2,1ss revela claramente que la formulación del Éxodo depende de una tradición común a Gn 2. En el relato del Génesis, todo el relato de la creación del c. 1 se centra en la santificación del séptimo día; sólo su última parte ha sido utilizada en el Éxodo. Sin embargo, es igualmente importante reconocer que el mandamiento del sábado no fue una creación del escritor sacerdotal. La influencia es más bien la contraria. La forma actual de Gn 1 (modelo de siete días) presupone la tradición anterior del sábado. La contribución del redactor sacerdotal está en haber elaborado una profunda teología del sábado, que relacionaba el día con el mismo acto creador.

Si se compara Ex 31,12ss puede verse igualmente el distinto énfasis subrayado por el teólogo sacerdotal respecto al tema del sábado. En este pasaje, el énfasis se pone en el sábado como signo de la alianza. Tres veces se manda a Israel que respete el sábado. Se especifica la sanción de la pena de muerte para los violadores de la ley. Además, aparece la terminología de la santificación; esta vez, sin embargo, en referencia al hecho de la santificación de Israel por parte de Dios, cuyo signo se refleja en el sábado. El sábado en cuanto signo (*'ôt*) recuerda tanto a Dios como a Israel la relación de alianza eterna, fin último de la creación.

En el paralelo al Decálogo del Deuteronomio (5,12ss) se presenta curiosamente un fundamento distinto del mandamiento del sábado. Además, la diferencia no está sólo en la sustitución de la tradición del Éxodo por la de la creación. Más bien se ha cambiado el interés de toda la estructura del mandamiento. Se ha añadido a la introducción una frase que no encaja con facilidad («como el Señor tu Dios te ha mandado»; *ṣiwwᵉkā*) («guarda el sábado, santifícalo»). La conclusión repite la misma palabra: «por eso el Señor tu Dios te manda guardar el sábado». La razón fundamental para observar el sábado es que es un mandato. Sin embargo, el redactor deuteronomista ha incorporado dentro de dicho marco una motivación específica. No se puede hacer ningún trabajo el sábado «de modo que tu esclavo y tu esclava descansen lo mismo que tú». Los comentaristas han interpretado con frecuencia dicha motivación como la expresión de una preocupación humanitaria, propia del Deuteronomio. Sin embargo, se debe reconocer que sigue una tradición muy antigua, que une el sábado a una función social (cf. Ex 23,12).

La motivación principal está, sin embargo, en el v. 15: «acuérdate de que tú también fuiste esclavo en el país de Egipto y de que el Señor tu Dios te sacó de allí». ¿Cómo se relaciona con el mandamiento del sábado el recuerdo de Israel de su redención de la esclavitud? La sintaxis de la frase señala con claridad que el recuerdo de Israel no es el motivo que permite a los esclavos participar en la observancia del sábado. En tal caso se esperaría una frase como ésta: «recuerda que fuiste esclavo y guarda el sábado». Sin embargo, esta interpretación habitual no explica de modo adecuado la frase siguiente (v. 15b): «por eso, el Señor tu Dios te mandó». El recuerdo no sirve para despertar una reacción psicológica de simpatía en favor de los esclavos; hay más bien una teología del recuerdo bastante distinta. A Israel se le manda guardar el sábado para que recuerde su esclavitud y liberación. Dicha conexión es aún más explícita en Ex 16,3. El festival despierta y anima la memoria (cf. Jenni, *o. c.*, p. 17). La preocupación del deuteronomista no es principalmente humanitaria, sino teológica. Está fundamentalmente preocupado por que «todo Israel» participe en la observancia del sábado. Ello sólo ocurre cuando los esclavos pueden también guardarlo. El recuerdo de Israel funciona con el fin de asegurar la celebración apropiada del sábado; ello se realiza por medio del recuerdo de la naturaleza del sábado en Egipto durante la época del Éxodo (cf. Childs, *Memory and Tradition*, pp. 52ss).

20,12 Quinto mandamiento: «Honra a tu padre y a tu madre»

J. Gamberoni, «Das Elterngebot im Alten Testament», *BZ*, NS 8, 1964, pp. 161-90; **H. Kremers**, «Die Stellung des Elterngebotes im Dekalog», *EvTh* 21, 1961, pp. 145-61.

Se piensa con frecuencia que el quinto mandamiento es un puente que conecta las obligaciones hacia Dios de los cuatro primeros mandamientos (*fas*) con las que se refieren al prójimo (*jus*, cinco últimos). La razón principal de dicha propuesta surge de este hecho: aunque el mandamiento se preocupa en primer lugar del prójimo, posee una referencia a «tu Dios», y esta frase sólo aparece en los versículos que hacen referencia a la obligación respecto a Dios (vv. 2, 5, 7, 10). Si dicha teoría tiene algún fundamento, lo tiene únicamente en función de la forma final del Decálogo. Sin embargo, la referencia a Dios aparece en los mandamientos que han padecido una expansión homilética y falta no sólo en el último mandamiento, sino también en el primero.

Al igual que el sábado, el mandamiento tiene una formulación positiva; le sigue una promesa y no una razón teológica (cf. Ef 6,2). En Ex 21,15.17; Lv 20,9 y Dt 21,18ss se encuentran los paralelos más cercanos en el Pentateuco. Alt y otros han afirmado la existencia de un mandamiento negativo (forma original del Decálogo), en función del predominio del estilo negativo en estos paralelos. La propuesta más frecuente es la for-

mulación: «no maldecirás a tu padre o a tu madre» (cf. Rabast, *Das apodiktische Recht*, p. 38). Gerstenberger (*o. c.*) ha presentado razones convincentes contra esta teoría, subrayando igualmente la originalidad del mandamiento positivo. Ciertamente, este ejemplo apoya enormemente la teoría de que el mandamiento surgió del ámbito general de la instrucción del clan. El gran número de referencias de la literatura sapiencial al honrar a los padres apunta verdaderamente a este ámbito de la vida de Israel, que tuvo igualmente su influencia en la formulación de este mandamiento (Prov 1,8; 15,5; 19,26, etc.). Parece muy probable que el problema del derecho de los padres surgió de la preocupación por un amplio número de situaciones diversas y se controlaba a través de diversos medios (corte, culto, hogar). En el corazón de la prohibición original está un mandamiento que protegía a los padres de ser echados de casa o de padecer abusos cuando ya no podían trabajar (cf. Ex 21,15.17; Lv 20,9; Dt 27,16).

La formulación positiva actual «honra a tu padre y a tu madre» refleja claramente la intención de ampliar lo más posible el área que cubren los mandamientos. La elección del término «honrar» lleva consigo un conjunto de connotaciones mucho más amplias que las que lleva un término como «obedecer». Honrar es «colmar de honores» (Prov 4,8), «mostrar respeto», «glorificar y exaltar». Además, tiene matices de tener cuidado por y mostrar afecto (Sal 91,15). Es un término frecuentemente utilizado para describir la respuesta adecuada a Dios y está muy próximo a la alabanza (Sal 86,9). Además, el mandamiento paralelo de Lv 19,3 usa el término «temer, hacer referencia a» (*tîrā'û*), reservado en otros casos a Dios.

En el pasado se ha interpretado frecuentemente este mandamiento con el significado de que los padres son los representantes visibles de Dios para ejercer su autoridad. A pesar de que esta interpretación supera lo reflejado en el texto bíblico, puede reivindicar cierto fundamento bíblico. La promesa que se añade al mandamiento habla de una larga vida en la tierra prometida por Dios. La expresión «para que vivas muchos años...», que aparece fundamentalmente en el Deuteronomio, incluye no sólo una referencia cronológica de tiempo, sino que apunta a la enorme bendición de la sociedad, que está en armonía con el orden divino. En este sentido, el mandamiento hace referencia a la relación de autoridad y orden entre Dios y su representante en la vida, representante establecido por el mandamiento.

20,13 Sexto mandamiento: «No matarás»

D. Flusser, «"Do not commit adultery", "Do not Murder"», *Textus* 4, 1964, pp. 220-4; **A. Jepsen**, «Du sollst nicht töten! Was ist das?», *Evang. Luth. Kirchenzeitung* 13, 1959, pp. 384s; **H. Schulz**, *Das Todesrecht im Alten Testament*, Berlín 1969, pp. 9-15; **J. J. Stamm**, «Sprachliche Erwägungen zum Gebot "Du sollst nicht töten"», *TZ* I, 1945, pp. 81-90.

El sexto mandamiento comienza la serie de las formulaciones más breves del Decálogo. En otros lugares del Pentateuco se encuentran paralelos (con una forma más larga) del mandamiento que prohíbe quitar la vida (cf. Ex 21,12; Lv 24,17; Dt 27,24). En particular, en Lv 19,17ss, se ha interiorizado el objetivo del mandamiento, con el fin de incluir también el odio al hermano que se tiene dentro del propio corazón. El antiguo valor de la santidad de la vida está detrás de la prohibición de matar; en la sangre se contenía dicha santidad: «otro hombre derramará la sangre de quien derrame sangre humana» (Gn 9,6).

La especial dificultad del sexto mandamiento está en la exacta comprensión del significado del verbo «matar» (*rṣḥ*). Se ha reconocido durante mucho tiempo que se hace referencia a un tipo especial de muerte. En comparación con otros verbos comúnmente empleados (*hrg* 165 veces; *hmyt* 201 veces; las citas están tomadas de Stamm-Andrew, *o. c.*, p. 98), el verbo aparece con poca frecuencia en el Antiguo Testamento (46 veces). Se ha traducido frecuentemente el verbo por «no asesinarás» (NJPS); ello evita la dificultad que trae consigo el hecho de reconciliar la prohibición general de matar con las muertes provocadas en la guerra y la pena capital, que aparecen en el Antiguo Testamento. Sin embargo, pronto se reconoció que el verbo *rṣḥ* no refleja la distinción básica entre asesinato y muerte (el factor de la intencionalidad). A pesar de que con frecuencia *rāṣaḥ* se refiere a la muerte real, se usa también para describir a uno que mata a otro de manera intencional (Dt 4,41ss; Jos 20,3, etc.). En su resumen de la investigación crítica sobre el Decálogo de 1929, Köhler pensó que ya no era posible lograr una comprensión exacta del término, y sostuvo que éste prohibía originariamente tomarse la justicia por su mano (*o. c.*, p. 182).

Un artículo de J. J. Stamm de 1945 (cf. bibliografía) proyecta, por vez primera en los últimos años, auténtica luz sobre el mandamiento. Stamm afirmó en un estudio detallado que «lo que significa *rāṣaḥ* en contraste con *hārag* y *hēmît* es que la muerte ilegal es perjudicial para la comunidad; ... en este sentido, se protegía la vida del israelita de una violencia que no estaba en absoluto permitida». El tema pareció quedar solucionado cuando Alt aceptó la interpretación de Stamm como una prueba más del marco original de alianza del Decálogo.

Sin embargo, en los últimos años se ha sometido a crítica la interpretación de Stamm, lo cual, al menos, ha tenido el efecto de desgastar un poco su definición exacta de *rāṣaḥ*. El estudio de Reventlow (*o. c.*, pp. 71ss) ha sido el primero en presentar una modificación de la tesis de Stamm. Reventlow observó que la mayor parte de las apariciones del verbo guardaban clara relación con el ámbito de la venganza de sangre y con el papel del vengador (*gōʾēl*; Nm 35; Dt 4,41ss; Jos 20). Tanto la muerte inicial como la venganza aparecen formuladas con el mismo verbo. Además, hay un caso, Nm 35,30, en donde se usa el verbo *rāṣaḥ* para presentar la ejecución de un asesino que ha sido juzgado por un tribunal; ello parece con-

tradecir la distinción de Stamm entre muerte ilegal y legal (Stamm reconoció esta excepción). Reventlow, por tanto, propuso que se entendiese el verbo en el sentido original de «matar», que caía en el área de la venganza de sangre. Esta propuesta, que no ataca la tesis de Stamm, sino que la modifica, es digna de gran elogio. Sin embargo, también es claro que se alteró posteriormente este significado original, y que no sirve para muchas de las apariciones posteriores del uso del verbo.

Además, lo decisivo para la interpretación del sexto mandamiento es precisamente esta ampliación posterior del sentido del término. Quizás pueda detectarse en Nm 35 la indicación más clara de un cambio de significado del verbo. Hay dos significados claramente diferenciados de *rāṣaḥ*, que corresponden a dos niveles diferentes de la tradición. En los vv. 16, 17, 18, 21 hay una antigua serie de *môt yûmat*, que describe las diversas acciones que constituyen el *rāṣaḥ* mediante la fórmula declarativa: «es un *rōṣēaḥ* (asesino)». En estos usos, el verbo posee un sentido objetivo (derramamiento de sangre) desprovisto de la cuestión de la motivación; presenta acciones de violencia que exigen la venganza del *gô'ēl* (vengador). A pesar de que, independientemente de su motivación, todas esas acciones se incluyen en la categoría de *rāṣaḥ*, con respecto al castigo se hace, sin embargo, una excepción. Se crean ciudades de refugio para el *rōṣēaḥ* que ha cometido un asesinato de manera no intencionada; se le sigue llamando, sin embargo, *rōṣēaḥ* (vv. 16ss).

Pero hay otro nivel dentro del mismo capítulo, ciertamente posterior, que ha cambiado el significado del verbo. En el v. 20a se presenta una nueva definición de *rāṣaḥ*, que se ha incluido entre el tercer y el cuarto elemento de la serie *môt yûmat*. Esta vez, el *rōṣēaḥ* es el que mata por enemistad, mentira u odio. El término se ha equiparado ahora a asesinato. El factor decisivo es la motivación que subyace. En la descripción del castigo se incluyen estos dos niveles de significado. En el v. 25, se conserva el antiguo significado. Se llama al asesino *rōṣēaḥ*, a pesar de que mató de manera no intencionada, y escapa, por tanto, al juicio del vengador de sangre. Sin embargo, en el v. 24 se le llama simplemente «el que hirió», hasta que un tribunal determine la intención que está detrás de la acción.

En el periodo posterior, especialmente en la literatura profética y sapiencial, el término tiene claramente el sentido de violencia malvada e intencionada (Is 1,21; Os 6,9; Job 24,14; Prov 22,13; Sal 94,6). En las dos ocasiones en que se mencionan una serie de transgresiones, paralelos cercanos al Decálogo (Os 4,2; Jr 7,9), el verbo *rāṣaḥ* tiene sin duda este mismo significado.

En definitiva, el verbo *rāṣaḥ* tiene en primer lugar un significado objetivo y describe un tipo de asesinato que exige la venganza de sangre. Con el fin de proteger la sangre inocente, se proporciona al asesino que carecía de intención una protección en las ciudades de refugio; sin embargo, esta excepción no altera el contexto objetivo del propio verbo. En un periodo algo posterior, al menos antes del siglo VIII, se puede observar un

cambio de significado. El verbo pasó a designar las acciones de violencia contra una persona, fruto de sentimientos personales de odio o de maldad. El mandamiento en su forma actual prohíbe dicho acto de violencia y niega el derecho a que una persona se tome la justicia por su mano en función de un sentimiento de ofensa personal.

20,14 Séptimo mandamiento: «No cometerás adulterio»

W. Kornfeld, «L'adultère dans l'Orient Antique», *RB* 57, 1950, pp. 92-109; **W. L. Moran**, «The Scandal of the "great sin" at Ugarit», *JNES* 18, 1959, pp. 280-1; **A. Phillips**, *Ancient Israel's Criminal Law*, pp. 110-29; **J. J. Rabinowitz**, «The "Great Sin" in Ancient Egyptian Marriage Contracts», *JNES* 18, 1959, p. 73; **H. Schulz**, *Das Todesrecht im Alten Testament*, pp. 15-36.

Este mandamiento no presenta problemas lingüísticos importantes. El verbo *nā'ap* significa «cometer adulterio», es decir, «romper el matrimonio» (*Ehe brechen*). La prohibición está destinada a mantener la santidad del matrimonio. El hombre o la mujer pueden ser sujetos del verbo. Éste se distingue de otros verbos que tienen un significado parecido: «dormir con» (*škb*) y «ejercer la prostitución» (*znh*).

Se ha señalado frecuentemente que, según la expresión hebrea, «el hombre sólo puede cometer adulterio contra un matrimonio distinto del suyo, y la mujer sólo contra el suyo» (Stamm-Andrew, p. 100). Además, la pena asignada al adulterio es la muerte (Dt 22,22); en cambio, la seducción o la violación de una virgen exigen al hombre que se case con ella o que pague una suma de dinero equivalente (Ex 22,15; Dt 22,28s). Estas pruebas confirman que en el Antiguo Testamento el adulterio entraba dentro de una categoría distinta que la fornicación. El mandamiento se refiere más bien al adulterio. B. Stade afirmó hace tiempo que las relaciones sexuales de un hombre fuera del matrimonio con una mujer ni casada ni prometida no ofendían en Israel (Gn 38; Jue 21,16); la seducción de una hija no prometida era simplemente una ofensa contra la propiedad (citado de Stamm-Andrew, p. 100). Reventlow (*o. c.*, p. 78) ha presentado buenas pruebas contra esta tesis, para mostrar que se juzgaba esta última instancia como una ofensa moral («vergonzoso») y no únicamente como una violación de la propiedad.

Los mejores comentarios sobre la importancia que daba Israel a dicho tema son probablemente las diversas narraciones que tratan del adulterio. Abimélec reacciona con horror tras salvarse de él por los pelos y acusa a Abrahán de ser el culpable de «un gran pecado» que cae sobre él y sobre su reino (Gn 20,9). José rechaza a la mujer de Putifar para no «cometer una infamia así y pecar contra Dios» (Gn 39,9). Incluso el rey David recibe la sentencia de muerte por su adulterio con Bersabé. En otras partes del Antiguo Testamento se relaciona normalmente a los adúlteros con asesinos (Job 24,14ss) y traidores (Jr 9,2), que desprecian el nombre de Dios

(Jr 29,23) y oprimen a la viuda (Mal 3,5). La instrucción de los sabios se dirige en gran medida a prevenir a los jóvenes de las tretas de las «mujeres extrañas», cuyo camino conduce al Seol y a la muerte (Prov 5,1ss) (para un buen tratamiento de otros problemas legales relacionados con el adulterio en el Antiguo Testamento, cf. Phillips, *o. c.*).

20,15 Octavo mandamiento: «No robarás»

A. Alt, «Das Verbot des Diebstahls im Dekalog», *KS* I, 1953, pp. 333-40; **M. H. Gottstein**, «Du sollst nicht stehlen», *TZ* 9, 1953, pp. 394-5; **F. Horst**, «Der Diebstahl im Alten Testament», *Festschrift Paul Kahle*, Leiden 1935, reimpr. *Ges. Stud.*, Múnich 1961, pp. 167-75; **H. Schulz**, *Das Todesrecht im Alten Testament*, pp. 36-40.

En la serie de los mandamientos, la prohibición de robar es la tercera que sólo consta de dos palabras; no tiene objeto explícito. El verbo «robar» (*gnb*) puede tener por complemento una persona o un objeto. El matiz particular de esta palabra, que la distingue de otros tipos de apropiación indebida (*lqḥ* o *gzl*), radica en el secreto. El hecho de coger algo a escondidas se utiliza en el Antiguo Testamento tanto en buen sentido como en malo (2 Re 11,2; Os 4,2).

Diversos problemas surgen a la hora de intentar comprender el significado original de este mandamiento. En primer lugar, ¿de qué modo se relaciona esta prohibición con el décimo mandamiento, prohibición que parece abarcar? ¿Cuál fue su forma original? ¿Tuvo alguna vez algún objeto concreto? ¿Cómo se relaciona el mandamiento con los dos precedentes, que tienen la misma formulación breve?

Fue una vez más A. Alt quien abrió brecha con su artículo de 1949 (*o. c.*). Alt afirmó que el octavo mandamiento tuvo originalmente un complemento concreto, y que se dirigía expresamente contra el secuestro, es decir, contra el robo de personas. Basó su tesis especialmente en Ex 21,16 y Dt 24,7; ambos textos se refieren al robo de un hombre que es ciudadano de la comunidad. El contexto general facilitó más elementos de apoyo. En los dos mandamientos precedentes, la prohibición tiene la función de proteger de modo específico un derecho fundamental de la comunidad de la alianza. Es cierto que, en general, en Israel se castigaba el robo; ahora bien, el modo de hacerlo era una multa o algo similar (21,37ss). La interpretación de Alt pone al octavo mandamiento en una situación de importancia similar a los mandamientos precedentes: se considera que todos merecen la pena de muerte.

A pesar de que la tesis de Alt ilumina la prehistoria del texto, la forma actual del mandamiento refleja ciertamente un énfasis diverso, y ha pasado por un proceso de alteración de su significado. Alt pensó que el cambio pudo estar estrechamente relacionado con el desarrollo de la interpretación del décimo mandamiento. Sin embargo, el desarrollo histórico del décimo mandamiento no está tampoco muy claro (cf. abajo). No se

puede mantener con facilidad la fina distinción propuesta por Alt entre robar a un hombre y robar su propiedad. Quizás es más recomendable en este momento no insistir demasiado en un desarrollo proyectado. Sí parece claro que una forma abreviada del octavo mandamiento sin objeto explícito produce el efecto de expandir el objeto de la prohibición más allá de su objeto inicial concreto. Aunque no es en absoluto obvio, es posible que este desarrollo fuera impulsado por una interpretación del décimo mandamiento que subrayaba excesivamente los estímulos que subyacen al hecho de la apropiación indebida de las posesiones de otro.

20,16 Noveno mandamiento: «No darás falso testimonio contra tu prójimo»

M. E. Andrew, «Falsehood and Truth: Ex.20:16», *Interpretation* 17, 1963, pp. 425-38; **J. Fichtner**, «Der Begriff des "Nächsten" im Alten Testament», *Wort und Dienst* 4, 1955, pp. 23ss; **M. A. Klopfenstein**, *Die Lüge nach dem Alten Testament*, Zúrich 1964; **L. Köhler**, «Justice in the Gate», impreso como apéndice en *Hebrew Man*, Londres 1958; **A. Phillips**, *Ancient Israel's Criminal Law*, pp. 142ss; **H. J. Stoebe**, «Das achte Gebot (Ex.20, v. 16)», *Wort und Dienst* 3, 1952, pp. 108ss.

El noveno mandamiento contiene diversos términos técnicos legales, que manifiestan claramente su significado original. El término *'ēd sāqer* (falso testimonio), que en la formulación deuteronomista aparece como *'ēd šāw*, procede de los procesos legales de Israel, comunes a todo el Medio Oriente Antiguo. Un hombre testifica contra otro en el consejo de ancianos (cf. Köhler, *o. c.*). Puede ser un testigo verdadero (Prov 14,25) o un testigo falso (Dt 19,18; Prov 6,19). El verbo *'nh* (responder) refleja igualmente un trasfondo legal, y se refiere a la respuesta recíproca de las partes de un proceso. Por otra parte, el término «prójimo» (*rēa'*) se refiere al ciudadano auténtico de la comunidad de la alianza. El mandamiento se dirige primeramente a respetar el derecho fundamental del miembro de la alianza contra la amenaza de acusación falsa. Por tanto, el mandamiento original no presenta una prohibición general sobre la mentira, sino que prohíbe la mentira que afecta directamente al prójimo.

En el Antiguo Testamento está presente la importancia de dar un testimonio verdadero. Por medio de la estipulación de que «el testimonio de un solo testigo no basta en caso de pena capital» (Nm 35,30; Dt 19,15), la ley intentó prevenir el abuso del testimonio falso. Sin embargo, el relato de la viña de Nabot (1 Re 21) es un testimonio aterrador de los efectos del falso testimonio. La queja frecuente del salmista contra la acusación de testimonio falso (27,12, etc.) confirma cómo parece que se extendió el abuso. Dt 19,19 especifica que, si se prueba que un testigo es falso, «harán con él lo mismo que él pensaba hacer con su hermano». Igualmente, el Código de Hammurabi especifica que en casos importantes se matará al testigo falso.

El noveno mandamiento está en cercana relación tanto con el tercero como con el octavo mandamiento del Decálogo. En Ex 22,10 un hombre

jura en nombre de Yahwé que no ha robado. En Lv 19,11 la prohibición de jurar en falso está estrechamente relacionada con no robar, tratar asuntos con engaño y mentir unos a otros. La formulación del tercer mandamiento del Dt explicita la conexión entre mentir y jurar. Los pasajes proféticos que mejor reflejan el Decálogo, Os 4,2 y Jr 7,9, muestran cuánto se tuvo en cuenta la conexión interna entre los mandamientos (pero cf. las objeciones de Phillip, *o. c.*). La referencia a *kḥš* (mentir) en Os 4,2 indica que tuvo lugar una ampliación del noveno mandamiento original, que incluía más elementos que el testimoniar falsamente en el tribunal. Sin embargo, pasajes como Lv 19,16 muestran ya una preocupación primitiva en Israel por proteger la fama del prójimo contra todo tipo de abuso (por ejemplo, rumores de holgazanería) que le causara daño.

20,17 Décimo mandamiento: «No codiciarás la casa de tu prójimo...»

J. R. Coates, «Thou Shalt not covet», *ZAW* 52, 1934, pp. 238-9; **C. H. Gordon**, «A note on the Tenth Commandment», *JBR* 31, 1963, pp. 208-9; **J. Herrmann**, «Das zehnte Gebot», *Sellin-Festschrift*, Leipzig 1927, pp. 69-82; **W. L. Moran**, «The Conclusion of the Decalogue (Ex.20, 17 = Dt.5, 21)», *CBQ* 29, 1967, pp. 543ss.

La forma del décimo mandamiento posee algunas características distintas que lo diferencian de los mandamientos anteriores. El verbo de la prohibición inicial se repite en una frase independiente: ésta tiene, sin embargo, un objeto diferente. Por este motivo, las tradiciones católico-romana y luterana consideraron el v. 17 como un mandamiento independiente. Además, el verbo parece indicar una emoción subjetiva; en cambio, todas las prohibiciones anteriores estaban dirigidas contra una acción objetiva.

En 1927 J. Herrmann (*o. c.*) presentó la tesis de que el verbo *ḥmd* (codiciar) no indica únicamente una emoción, sino que incluye también la acción que procede de la emoción. Se añade al impulso de la voluntad la necesidad de una acción proporcional. Sus pruebas más significativas son pasajes como Ex 34,24 y Sal 68,17, en los que la emoción del deseo incluye el acto de tomar posesión. La tesis de Herrmann recibió confirmación adicional al ser aceptada y reforzada por Alt en 1949. Alt introdujo una lectura de las inscripciones de Karatepe, en las que el verbo *ḥāmād* expresaba una vez más una emoción y una acción correspondiente. En los círculos del Antiguo Testamento (de modo especial autores como Köhler y Stamm) se aceptó ampliamente la tesis de Herrmann, y sólo de manera ocasional encontró alguna resistencia (Procksch, Volz).

En los últimos años William Moran (*o. c.*) ha atacado enormemente dicha tesis. Éste es el argumento principal de Moran: «el solo hecho de que un verbo como *ḥāmād* implique claramente un acto de incautación o algo similar no debe entenderse en el sentido de que dicha acción es parte de su propio significado» (p. 548). Moran sostenía esta afirmación sobre *ḥāmād*

con tres tipos de argumentos. En primer lugar, afirmó que hay casos en los que al verbo no le sigue una acción correspondiente (cf. Prov 6,25). En segundo lugar, intentó demostrar que el verbo *hit'awweh* (desear), que es el paralelo que se usa en el Deuteronomio (5,21), tiene también el significado de una emoción y una acción, algo que destruye el contraste propuesto entre los dos verbos. En tercer lugar, afirmó que casi todos los verbos semíticos de deseo están en relación con la acción siguiente, pero sin que eso influya en el significado propio del mismo verbo.

En mi opinión, los argumentos de Moran tienen distinto peso. El primer punto está bien logrado, a pesar de que Herrmann había hecho ya una posible interpretación de Prov 6,25. Menos convincente es el segundo punto. Considerado en un contexto más amplio, el excelente ejemplo de Moran (Prov 23,6) no supera el examen. El versículo contrasta la emoción del deseo ardiente con el mal final al que conduce. Ciertamente, cuando se examinan todos los ejemplos de *hit'awweh,* el énfasis tan incontenible del verbo recae sobre la emoción del deseo ardiente (relacionado frecuentemente con *nepeš*), que se distingue perfectamente de cualquier acción posterior. «Desea el perezoso, pero nada logra» (Prov 13,4). También David anhela un agua que no puede conseguir (2 Sm 23,15). Los israelitas en el desierto suspiraban por la buena comida de Egipto (Nm 11,4.34). A pesar de que ambos verbos comparten una parte del significado, es propio de *hit'awweh* la fuerza que pone en la emoción del alma (esto le diferencia de *ḥāmād*). Finalmente, no debería exagerarse el impacto del tercer argumento de Moran. Ciertamente, son muchos los verbos de emoción que están relacionados con la acción siguiente; ello no significa, sin embargo, que todos esos verbos estén en relación. A este respecto, entre *ḥāmād* y *hit'awweh* parece haber una diferencia característica en cuanto al significado. Además, como ocurrió con Pedersen y Boman (cf. Childs, *Memory and Tradition,* pp. 20ss), Herrmann no cayó en el error habitual de confundir el ámbito semántico con la mentalidad hebrea. Es bastante extraño que Moran no utilizara una de los datos más importantes contra la tesis de Herrmann: el hecho de que en los pasajes claramente paralelos relacionados con la tradición de Sión (Sal 68,19; 132,13ss) se usan de manera intercambiable *ḥāmād* y *hit'awwe,* sin ninguna diferencia llamativa de significado.

¿Qué conclusión se puede sacar de estos datos? Ciertamente, Moran ha logrado socavar la tajante distinción propuesta por Herrmann. Sin embargo, pienso que existe una diferencia significativa entre los campos semánticos de *ḥāmād* y de *hit'awweh,* aunque los dos tengan algo en común. El énfasis de *ḥāmād* recae en una emoción que conduce normalmente a una acción proporcionada; en cambio, el de *hit'awweh* recae en la propia emoción.

Si volvemos al tema del décimo mandamiento, esta conclusión significa que no se justifica la postura de Herrmann, que quita importancia al significado emotivo del verbo *ḥāmād,* incluso a pesar de que posee tam-

bién el elemento de la acción subsiguiente. El mandamiento original estaba dirigido al deseo, que incluía, por supuesto, las intrigas que conducían a la consecución del objeto deseado. La sustitución deuteronomista del verbo *hit'awweh* no añadió una diferencia cualitativa a la manera de tratar el asunto; no interiorizó un mandamiento que estaba previamente orientado a la acción. Aquí también influye una falsa interpretación del desarrollo de la religión de Israel. Más bien la recensión deuteronómica hizo más explícito el lado subjetivo de la prohibición, contenido ya en el mandamiento original. Moran ha advertido con razón contra la tendencia a fundamentar la interpretación de un mandamiento en la reconstrucción de un proceso histórico cuyas diversas etapas se han exagerado.

Además, una de las contribuciones más importantes del artículo de Moran es la prueba de que la segunda parte del décimo mandamiento refleja un tipo de lista tradicional, común al Medio Oriente Antiguo. Son muchas las posibilidades de que la lista de Dt 5,12 sea tan antigua como la de Ex 20,17. No se puede sacar ninguna conclusión respecto al cambio de estado de la mujer a partir de un orden diverso. La función de la lista es la de ser lo más completa posible y la de eliminar todo tipo de ambigüedad respecto a la propiedad del hombre.

4. *El Decálogo y el Nuevo Testamento*

B. W. Bacon, «Jesus and the Law», *JBL* 47, 1928, pp. 203-31; **G. Barth**, «Matthew's Understanding of the Law», en *Tradition and Interpretation in Matthew*, ed. G. Bornkamm, Londres y Filadelfia 1963; **K. Berger**, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, WMANT 40, 1972, pp. 258ss; **G. Bornkamm**, «Das Doppelgebot der Liebe», *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, BZNW 21, 1954; **G. Bornkamm**, *Jesus of Nazareth*, Nueva York y Londres 1960, pp. 96ss = *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1996; **B. H. Branscomb**, *Jesus and the Law of Moses*, Nueva York 1930; **C. E. Carlston**, «The Things that Defile (Mark vii. 14) and the Law in Matthew and Mark», *NTS* 15, 1968, pp. 75ss, con abundante bibliografía; **W. D. Davies**, «Matthew 5:17-18», *Mélanges bibliques rédiges en l'honneur de A. Robert*, París 1957, pp. 428-56; **P. Delhaye**, *Le Décalogue et sa place dans la morale chrétienne*², Bruselas 1963; **R. M. Grant**, «The Decalogue in Early Christianity», *HTR* 40, 1947, pp. 1ss; **H. Grotius**, «Explicatio Decalogi ut Graece exstat, et quomodo ad Decalogi locos Evangelica praecepta referantur», Apéndice a las *Annotationes in Libros Evangeliorum*, Amsterdam 1641; **W. Gutbrod**, «νόμος», *TWNT* IV, pp. 1016ss; **R. Hummel**, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*², Múnich 1966; **H. Ljungman**, *Das Gesetz erfüllen: Matt.5, 17ff. und 3, 15 untersucht*, Lund 1954; **C. F. D. Moule**, «Fulfilment-Words in the New Testament», *TS* 14, 1968, pp. 293ss.

Diversas son las dificultades con que uno se encuentra cuando intenta tratar brevemente el tema del Decálogo y el Nuevo Testamento. En primer lugar, no se distingue claramente en el Nuevo Testamento el uso del Decálogo del tema general de la ley del Antiguo Testamento. Por otra parte, son distintos los enfoques del Nuevo Testamento, y tienden a perderse cuando uno deja de lado la exégesis de los pasajes concretos para tratar

de tener un resumen del tema. Obviamente, el enfoque de Pablo del Decálogo es muy diverso del de Santiago; lo mismo ocurría con las diversas situaciones históricas que inspiraron a los diferentes testimonios del Nuevo Testamento. De modo particular, la investigación reciente del Nuevo Testamento se ha centrado en señalar las diferencias redaccionales de los evangelios, y ha puesto muy de relieve sus diversos significados teológicos. Así pues, supera el objetivo de este comentario tratar con la importancia que se merece toda esta rica variedad. Sin embargo, este dilema no justifica que no se haga nada al respecto.

Un enfoque tradicional del uso del Decálogo por parte del Nuevo Testamento ha consistido en estudiar con minuciosidad los imperativos del Nuevo Testamento similares a los Diez Mandamientos, e intentar encontrar una correspondencia general entre los dos testamentos (cf. Grotius, *o. c.*). Además de las referencias específicas a muchos de los aspectos del propio Decálogo, pueden ciertamente encontrarse mandamientos paralelos en el Nuevo Testamento. Sin embargo, este método tiene el riesgo de no tratar los principales problemas que están en juego. ¿Hasta qué punto relacionó Jesús su enseñanza con la ley del Antiguo Testamento? Su ataque a los fariseos, ¿estaba dirigido sólo contra su interpretación de la ley o tocaba la sustancia misma de ésta? ¿En qué sentido trajo Jesús una «ley nueva» (*lex nova*) que sustituyó a la antigua? Finalmente, ¿cómo se relaciona con la ley la vida en el espíritu en cuanto norma de la vida cristiana?

A pesar de la variedad de intenciones redaccionales, los evangelios sinópticos presentan una clara descripción de la actitud adoptada por Jesús respecto a la ley. En primer lugar, es evidente que Jesús consideró el Decálogo como la voluntad revelada de Dios; a este respecto, no se separó del judaísmo de la época. Jesús sólo cita los Diez Mandamientos, voluntad expresa de Dios (Mt 19,18ss), al joven rico que busca la vida eterna. Atacó a los fariseos por su hipocresía al alterar los mandamientos divinos, de modo particular el quinto, y en sustituir su propia tradición humana (Mt 15,4ss). Tampoco hay ninguna indicación de que Jesús hiciera alguna diferencia entre los aspectos morales y los rituales en su uso del Decálogo.

Sin embargo, es también evidente que Jesús manifestó una libertad total respecto a la ley. No sólo se enfrentó a los fariseos (cura en sábado, no hace caso de las leyes alimenticias), sino que golpeó la raíz de la interpretación farisea al proclamar que «el sábado ha sido hecho para el hombre» (Mc 2,27), y que «nada de lo que entra en el hombre puede mancharlo» (Mc 7,15). Además, Jesús se movió en una dirección totalmente contraria al rabinismo judío, tanto en sus diversos resúmenes de la ley (basándose en Dt 6 y de Lv 18: Mc 12,29) como en el doble mandamiento del amor (Mt 22,34ss). No debía considerarse la ley como una serie de estipulaciones situadas en el mismo nivel (cf. los pasajes típicos de las fuentes rabínicas citados por G. Barth, *o. c.*, p. 78). Detrás de todas las leyes está más bien la única voluntad de Dios, cuyo contenido puede resumirse en el mandamiento de amar a Dios y al prójimo.

En el Sermón del Monte de Mateo se subraya de modo particular la antítesis entre la antigua y la nueva ley. La radicalización de la ley del Sinaí por parte de Jesús se realiza no por medio de la sustitución de una por otra, sino por el hecho de llevar a cumplimiento su contenido original (cf. Moule, *o. c.*). Se le presenta como el verdadero intérprete de la ley, eternamente válida, que ha sido, sin embargo, oscurecida por las acciones pecaminosas de los hombres. Para Jesús el Mesías, la ley del Sinaí es aún de manera incuestionable la voluntad de Dios para Israel y sus discípulos.

Bastante diferente de la del evangelio es la teología de Pablo respecto al Decálogo. Su complejo estilo dialéctico ha seguido provocando una variedad de interpretaciones conflictivas. Es ciertamente un error el intento frecuente de negar la seriedad de la teología de Pablo diciendo que sólo se dirigía contra una forma espúrea del judaísmo helenístico (*contra* H. J. Schoeps, *Paul*, Londres y Filadelfia 1961, pp. 213ss). Tampoco se puede penetrar en su modo de pensar situándolo al lado de los gnósticos entusiastas, que rechazaban la ley invocando la libertad de espíritu.

Para Pablo la ley es buena y procede de Dios (Rom 7,7ss). Tiene la función de extirpar el pecado, no mediante un código de moralidad, sino mediante la revelación de la voluntad de Dios a la humanidad. Pablo cita explícitamente los Diez Mandamientos como medio para descubrir el pecado (Rom 7,7). Sin embargo, la ley que llegó a ser la honra de Israel se convirtió en el medio de perdición ante Dios. A pesar de que Dios la dio para proporcionar vida, fue puesta para que funcionara como maldición que produjera la muerte (Gal 3,13). La alianza del Monte Sinaí llegó a ser el símbolo de la esclavitud y se mantuvo en oposición a la libertad de Jerusalén (Gal 4,24ss). Sin embargo, lo que la ley no logró, Dios lo realizó en la muerte de su Hijo «para que así, los que vivimos no según nuestros desordenados apetitos, sino según el Espíritu, cumplamos la ley en plenitud» (Rom 8,3ss). Cristo es, pues, «el cumplimiento de la ley» (Rom 10,4).

Ahora bien, el punto importante en la teología de Pablo es cómo comprender el papel que juega la ley en la vida de los cristianos. Obviamente, a lo largo de sus epístolas se rechaza con gran ímpetu que la ley sea medio de salvación. La fe y las obras están claramente en oposición. Además, rechaza de manera inequívoca la exigencia de los judaizantes de que el cristiano judío está todavía obligado a seguir la ley (Gal 3,2). Pone en oposición «la vida según el Espíritu» con la «vida según la carne», que aparece identificada con la ley (Gal 3,2ss).

Sin embargo, una vez que se ha señalado esto, parece que en otro contexto Pablo pronuncia una palabra positiva sobre la función de la ley. Ciertamente, la fuerza de esta afirmación tendría que.indicar que su cambio de perspectiva no procede de la contradicción, sino que es un cambio intencional en función del diverso marco de referencia. En la sección exhortativa de Rom 13,8ss, en la que se citan cuatro mandamientos de la segunda tabla, se presenta el uso más detallado del Decálogo. Sin embargo, el nuevo marco de los vv. 8 y 10 indica de manera inequívoca que ahora se

consideran los mandamientos teniendo en cuenta el imperativo que lleva a plenitud la ley: amar al prójimo. El evangelio no puede transformarse nuevamente en ley. En el corpus paulino hay otras referencias al Decálogo (Ef 6,2), que en el contexto de la configuración de la vida cristiana hacen también referencia a la ley del Antiguo Testamento. Sin embargo, no hay ningún lugar en que se dé una instrucción directiva explícita, que mande a los cristianos seguir la ley, con el fin de vivir una vida obediente; esto ocurría de manera particular en la dogmática posterior de la Reforma. El ejemplo más cercano de esto último es la referencia al cumplimiento de la «ley de Cristo» (Gal 6,2). Así, cuando Pablo amonesta a sus iglesias para que obedezcan la voluntad de Dios, aparece un tipo de mandamiento muy cercano, de hecho, a la interpretación cristológica de la ley por parte de Mateo. No fue por casualidad que los teólogos cristianos posteriores tuvieran tan poca dificultad para unir el Sermón del Monte con la polaridad paulina de espíritu y letra de la ley.

Finalmente, habría que hacer referencia a otros muchos usos del Decálogo por parte del Nuevo Testamento; en particular, los de Sant 2,11; Heb 4,4.10 (cf. Col 3,5ss). También es posible que reflejen elementos del Decálogo algunas de las listas de las pastorales (1 Tim 1,8ss).

5. *Historia de la exégesis*

H. Bornkamm, *Luther und das Alte Testament*, Tubinga 1948, pp. 103ss; **B. Cohen**, «Letter and Spirit in Jewish and Roman Law», *M. M. Kaplan Jubilee Vol.*, Nueva York 1953, pp. 109-35; **P. Delhaye**, *Le Décalogue et sa place dans la morale chretienne²*, Bruselas 1963; **J. Geffcken**, *Der Bilderkatechismus des 15 Jahrhunderts*, Hamburgo 1853; *Über die verschiedene Einteilung des Decalogus und den Einfluss derselhen auf den Kultus* (Hamburgo 1838); **E. R. Goodenough**, «Philo's Exposition of the Law», *HTR* 27, 1923, pp. 109ss; **R. M. Grant**, «The Decalogue in Early Christianity», *HTR* 40, 1947, pp. 1ss; **B. Jacob**, «The Decalogue», *JQR*, NS 14, 1923-4, pp. 141ss; **J. Mann**, «Changes in the Divine Service of the Sinagogue due to Religious Persecution», *HUCA* 4, 1927, pp. 241-310; **B. Reicke**, *Die zehn Worte*, Tubinga 1972; **H. Röthlisberger**, *Kirche am Sinai*, Zúrich 1965; **H. Schneider**, «Der Dekalog in den Phylakteiren von Qumrân», *BZ*, NS 3, 1959, pp. 18ss; **H. L. Strack** y **H. Billerbeck**, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I, Múnich 1922, pp. 622-30; **R. J. Thompson**, *Moses and the Law in a Century of Criticism since Graf, Suppl. VT* 19, 1970.

El Decálogo ha jugado un papel tan importante no sólo en la teología, sino también en la historia del mundo occidental, que es casi imposible presentar de manera breve la historia de su interpretación. El lector que desee mayor información sobre el tema vea la bibliografía secundaria. Intentaré sólo diseñar las grandes líneas de esta historia, señalando algunas de las interpretaciones más importantes y presentando posturas representativas.

En una época tan temprana como el siglo II surgieron en la Iglesia cristiana algunas opiniones claras respecto al uso del Decálogo (cf. Grant, *o.*

c.). En primer lugar, en la obra catequética *De Doctrina Apostolorum,* y en la *Didajé* (1,3ss), el Decálogo, junto con extractos del Sermón del Monte y otros materiales del Nuevo Testamento, formó un código ético práctico. También el *Pastor de Hermas* ofrece una lista de doce normas éticas orientativas, que concuerda en cierta medida con el Decálogo. A pesar de la referencia específicamente cristiana al papel nuevo que desempeña el espíritu, se usa el Decálogo de manera muy legalista, al servicio de una moral helenística general.

En segundo lugar, muy al comienzo de la era cristiana se unió el tratamiento del Decálogo con el concepto de ley natural (cf. Delhaye, *o. c.* pp. 66ss). Especialmente en Justino, Ireneo y Tertuliano, el concepto de ley natural cumplió un gran servicio teológico. Sirvió para sostener el derecho de los cristianos a abandonar la antigua ley judía, ya que Cristo había llevado a plenitud la ley eterna de Dios. Por otra parte, funcionaba como polémica idónea contra la reivindicación judía de la superioridad de la ley del Antiguo Testamento. Ahora se podía afirmar que el valor de sus leyes radica en las características reveladas por Dios a todo hombre. A los cristianos sólo les preocupaban estos elementos del Decálogo.

San Agustín reflejó un enfoque teológico mucho más profundo. Sin duda, su insistencia en que la libertad del espíritu proporciona un nuevo contexto al conjunto de la ley está ya insinuada en Orígenes (*Homilía VIII,1 sobre el Éxodo*). Sin embargo, en su importante tratado, *Del Espíritu y la letra,* san Agustín rechaza la distinción entre la ley de las obras del judaísmo y la ley de la fe del cristianismo. Desarrolla más bien una distinción paulina, insistiendo en que la ley es buena y fue eliminada por el pecado. La ley del Espíritu conseguida por la fe libera al cristiano para realizar los frutos de la caridad. El Decálogo, pues, se convierte en la carta de libertad cristiana y funciona de una manera totalmente nueva (cf. también *Contra Faustum* X,2). Por tanto, la ley de Dios es amor (*Del Espíritu y la letra* XVII,29).

Tomás de Aquino expuso ampliamente su comprensión del Decálogo en la *Summa Theologica* (I-II,98ss). Desarrolla con gran precisión la distinción escolástica entre los preceptos morales, ceremoniales y judiciales de la antigua ley. Algunos de estos preceptos son obvios según la ley natural: no matar; no robar. Otros pueden comprenderse sólo por medio de cuidadosas consideraciones de los sabios; y otras acciones son tales que la razón humana necesita instrucción divina sobre las cosas de Dios: no hacer una imagen tallada. Las exigencias de la ley moral afectan más a los cristianos que al resto de los hombres; en cambio, las de los preceptos ceremoniales y jurídicos han sido totalmente abolidas de diversas maneras. Ciertamente, para la teología católica y para otras disciplinas del saber, la vulgarización de la postura de Tomás de Aquino se convirtió en el enfoque cristiano dominante y se encuentra todavía hoy en algunos manuales (cf. Delhaye, pp. 30ss).

Es imposible exagerar el impacto que supuso la interpretación del Decálogo de Martín Lutero para la historia posterior del protestantismo. Lu-

tero situó decididamente el Decálogo en el centro de la Iglesia al concederle un papel capital en sus dos catecismos, el breve y el largo. La exégesis de Lutero otorgaba al Decálogo una función omnicomprensiva, que abarcaba todas las áreas de la vida, y en esto no ha sido nunca igualada. Al mismo tiempo, lo revistió de una forma tan clara de carne y sangre que tuvo un gran impacto a la hora de configurar la vida cristiana. Sin embargo, la reflexión teológica de Lutero sobre el papel del Decálogo surgió de la complicada dialéctica presente en el núcleo de su comprensión del evangelio y de la ley (cf. especialmente Bornkamm, *o. c.*, pp. 103ss). Al comienzo, Lutero deja totalmente en claro que la ley ha sido totalmente abolida para los cristianos: «Moisés ha muerto». La ley es un puro código judío de su propia época, y, como tal, no tiene nada que decir a los cristianos. Puesto que el Decálogo contiene también la ley natural, la responsabilidad cristiana no se basa en la ley de Moisés, sino en la ley divina dirigida a todos los hombres. Sin embargo, esta ley lo condena, lo conduce a la muerte y es enemiga del evangelio, que es quien libera. A la inversa, la ley tiene un rostro diferente para el cristiano que ha sido justificado por la fe. Cuando se ve desde este lado de la cruz, Moisés se ha convertido en el heraldo de Cristo. Ciertamente, el Decálogo ofrece la instrucción más clara sobre la nueva vida en libertad. El núcleo del evangelio está en el primer mandamiento: «que tenemos que temer, amar y confiar en Dios sobre todas las cosas».

La interpretación del Decálogo por parte de Calvino (*Institutiones* II,viii) fue distinta de la de Lutero, pero no menos llamativa. Calvino puso el énfasis en el «tercer uso» de la ley, esto es, la ley en cuanto instrucción para la vida cristiana, y presentó una hermenéutica brillante en defensa de su postura. Cuando el cristiano usa la ley del Antiguo Testamento, ésta debe dirigirse al fin para el que fue dada: debe alcanzar la sustancia del precepto; debe expandirse para imponer lo contrario de lo que se prohíbe. Este enfoque tuvo como resultado una rica y profunda reflexión teológica, que concedió al Decálogo una centralidad importante en todo el marco de su pensamiento. Igualmente, Melanchton presentó una hermenéutica junto con su interpretación (*Melanchthon on Christian Doctrine: Loci Communes* 1555, tr. y ed. C. L. Manschreck, Nueva York 1965, ch. VII), y presentó un modelo sobre el «tercer uso» de la ley para la teología luterana posterior. Como se podía esperar, se ha debatido ampliamente en los tiempos modernos la relación histórica y teológica entre la interpretación de Melanchton y la de Lutero.

En el periodo de la post-Reforma, la exposición del Decálogo se convirtió en una sección común de la teología sistemática cristiana (cf. Chemnitz, *De Lege Dei*, vii; J. Gerhard, *Loci* I,xii, § 53; J. Wollebius, *Christianae Theol. Compend.* II; J. Cocceius, *Summa Theologiae*, § 89). Además, apareció una corriente estable de pormenorizada exposición: la conocida *Five Decades* de H. Bullinger y *Praelectiones in cap. XX. Exodi* de Rivetus. Se puede esperar siempre un ensayo introductorio sobre el tema: «an lex decalogi ad nos pertineat?» La explicación inglesa del Obispo Lancelot Andrewes,

The Moral Law Expounded (Londres 1642), tuvo mucha influencia en las puritanas Inglaterra y América. Andrewes afirma de manera categórica: «la ley no sufre ningún cambio; sólo Cristo y su verdad eliminan las ceremonias» (p. 73). Los grupos de reglas que propone, por las cuales los mandamientos podían «ampliarse y restringirse», pueden considerarse como los ejemplos de casuística teológica más útiles y eruditos de todos los tiempos. La exposición calvinista escocesa de James Durham, *A Practical Exposition of the Ten Commandments* (Londres 1675), fue mucho más práctica a la vez que influyente: son violaciones del Decálogo dormirse en la Iglesia y hablar durante el sermón (p. 76). Durante este periodo, se centró mucho la atención en la prohibición de imágenes, dentro de la polémica contra Roma, y se produjeron vigorosos contraataques por parte de grandes personajes católicos como Bellarmino. Rara vez produjo dificultades a los comentaristas la prohibición de matar, pues apoyaban sin reservas la necesidad de «matar a los hombres en la guerra justa... o ejecutar a los malhechores a manos del... juez civil» (J. Gill, *Exodus, ad loc.*).

Antes de volver al periodo moderno, es necesario volver atrás y revisar brevemente la historia de la exégesis judía paralela en el tiempo y, a veces, en el contenido, a la historia que se acaba de presentar. Los escritores judíos del periodo misnaico asumen la estima de Filón por la preeminencia del Decálogo (*De Decalogo,* 154). El hecho de que se incorporara la lectura del Decálogo a la liturgia de la mañana (Tamid v. 1) confirma su importante papel en el judaísmo de este periodo. Además, los descubrimientos del papiro Nash y de las filacterias de Qumrán que contenían el Decálogo junto con otros pasajes bíblicos tradicionales reafirma este importante papel. Es claro también que en un periodo posterior de la liturgia se interrumpió este uso del Decálogo. Se ha aceptado en general la teoría de que se produjo este cambio debido al énfasis que los cristianos dieron al Decálogo (cf. G. F. Moore, *Judaism* I, Cambridge, Mass. 1927, p. 291). Sin embargo, los datos de Qumrán sugieren que también pudo tener su importancia en el judaísmo un desarrollo litúrgico (cf. Schneider, *o. c.*).

En el judaísmo sigue existiendo una cierta ambivalencia respecto al Decálogo. Por un lado, se aceptó como el verdadero núcleo de la revelación divina del Sinaí, dada por el propio Dios. Contenía en esencia todas las leyes de la Torá. Rashi habla de ella como de la «fuente principal de todo» (Ex 24,12). Es la «joya excepcional entre diez perlas» (Ex R.44). Su popularidad homilética está bien atestiguada por el maravilloso *Midrash on the Ten Words* (A. Jellenek, *Bet-ha-Midrasch* I, Leipzig 1853, pp. 62ss). Por otro lado, hay una llamada dirigida contra el uso del Decálogo a expensas de las demás leyes (*Sifre* del Dt 1,3). En su *Sefer Ha-Mitzvoth,* Maimónides incluye los mandamientos del Decálogo dentro de las categorías más amplias de los mandamientos negativos y positivos que constituyen los 613 preceptos de la ley. Igualmente, Nahmánides incluye el Decálogo dentro del marco de su categoría haláquica. Benno Jacob (*Das zweite Buch Mose,* p. 186) refleja igualmente dicha actitud judía fundamental: alaba al Decálo-

go por proceder únicamente de Dios, pero añade: «sin embargo, todas las leyes proceden de Dios y exigen el mismo nivel de obediencia».

Deberían también notarse otras características en la historia de la exégesis judía. Los rabís ya percibieron con claridad muchos de los «descubrimientos» exegéticos posteriores del periodo histórico-crítico. Por ejemplo, la interpretación de Rashi del robo como «robar un hombre», o la comprensión del falso testimonio por parte de Ibn Ezra. Los comentaristas clásicos judíos padecieron también la influencia de las discusiones filosóficas de su tiempo; entraron también en discusión en el tema del papel de la ley natural y de la razón humana (cf. Judah Halevi, *Kuzari,* II parte).

Diversos estudios agudos del siglo XVII anunciaron el paso al periodo moderno. Los comentarios de Grotius y Clericus marcaron un corte con el principal grupo de las interpretaciones dadas en la post-Reforma. Clericus en concreto presentó con una precisión filológica considerable una detallada interpretación histórica del Decálogo; en ella subrayaba la forma particular de las leyes hebreas, de las que encontró paralelos en otras partes del mundo. Sin embargo, añadió también a su sentido histórico novedoso una perspectiva teológica. El Decálogo aparecía condicionado históricamente; por eso no debía considerarse «como la clara voz de Dios dada a toda la asamblea de la humanidad».

El brillante estudio del Decálogo de Goethe provocó la pregunta fundamental que se hicieron los estudios críticos posteriores; sin embargo, causó poco impacto, como lo demuestra el desconocimiento total que tuvo Wellhausen de dicho trabajo hasta que un estudiante le indicó que su hipótesis era similar a la de Goethe (cf. *Composition des Hexateuchs*², 1889, p. 328). Hacia el año 1780, J. G. Eichhorn (en su famosa *Einleitung*) sostiene aún la autoría mosaica del Decálogo, a la vez que reconoce algunos elementos de expansión posterior. Por su parte, Ewald mencionó la forma arcaica de la serie como prueba de su antigüedad, y la caracterizó como la que comprende «las mayores verdades» de «ningún otro genio mayor que el propio Moisés» (*History of Israel,* 1867, I, p. 443). A mitad del siglo XIX, se desarrolló plenamente en las monografías de E. Meier, *Die Ursprüngliche Form des Dekalogs* (1846), y de A. Knobel, *Exodus* (1857), el intento de reconstruir el Decálogo original.

Sin embargo, con Wellhausen (y su escuela) llegó el corte decisivo con la tradición: rechazó completamente la autoría mosaica del Decálogo y lo consideró un producto del siglo VIII bajo la influencia del profetismo. Wellhausen afirmó que el «código de moral universal» podía ser sólo tardío y que la prohibición de imágenes sería impensable en el primitivo Israel (*Composition,* pp. 331ss). La avalancha de opositores conservadores tales como Delitzsch y Öhler contribuyó poco a restaurar la opinión tradicional. Además, se pensaba que era necesario defender dichas razones presentando pruebas de un marco original auténtico y no apelando a la tradición. A este respecto, el hecho de que la postura de Wellhausen fue-

ra seriamente atacada en 1934 por el estudio de las formas de Alt («The Origins of Israelite law», en *Essays*) y otros, no fue en absoluto una vuelta a la postura antigua y acrítica. Tampoco hizo mucho por restablecer el significado del Decálogo la temprana datación del material legal apodíctico hecha por Alt. De alguna manera, el trabajo de Alt marcó la conclusión de un proceso iniciado en el siglo XVII, que derribó al Decálogo de su posición elevada (epítome de la ley divina) y lo consideró una compilación de leyes secundarias sobre la que muy poco se podía decir.

Ciertamente, sigue siendo una cuestión inquietante para todo el que haya seguido esta historia de la exégesis si se la puede describir como una historia de progresiva y estable comprensión. Sería más apropiado hablar de una carta escrita con líneas ascendentes y descendentes. Ciertamente, el periodo crítico moderno aportó una nueva dimensión de precisión filológica e histórica que es necesario conservar. Sin embargo, dada la situación en que se encuentra el investigador (cada vez más alejado de la auténtica sustancia de lo que estudia), uno se pregunta si la falta de contenido con que se topa procede de la condición del texto o de su propia condición.

6. *Reflexión teológica en el contexto del canon*

K. Barth, *Church Dogmatics* I/2, Edimburgo 1956, pp. 76ss, 310ss; **M. Buber**, «What are we to do about the Ten Commandments?», *Biblical Humanism*, Nueva York 1968; **A. de Quervain**, «Das Gesetz Gottes», *Theol. Existenz Heute* 34, 1935; 39, 1936; **W. Eichrodt**, «The Law and the Gospel: The Meaning of the Ten Commandments in Israel and for Us», *Interpretation* 11, 1957, pp. 23ss; **H. Röthlisberger**, *Kirche am Sinai. Die Zehn Gebote in der christlichen Unterweisung*, Zúrich 1965; **J. Schreiner**, *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes*, Múnich 1966; **A. R. Vidler**, «On Resuscitating the Decalogue», *Theology* 48, 1945, pp. 25ss.

Uno de los aspectos irónicos producidos por la reflexión sobre la historia de la interpretación del Decálogo es que la exégesis actual de los Diez Mandamientos parece contradecir sustancialmente su pretensión de eternidad. A pesar de que se ha tratado continuamente al Decálogo como si fuera al menos de valor eterno e inmutable, aparece en este momento con enorme claridad el condicionamiento cultural de la interpretación. Nadie puede leer la interpretación del mandamiento de honrar a los propios padres del periodo de la Reforma como un fundamento para obedecer al Estado, sin percibir que tuvo un papel importante en la realización de la exégesis un concepto de gobierno cultural y heredado. Tampoco parece una deducción evidente del séptimo mandamiento para muchas personas modernas la insistencia puritana en la sobriedad y modestia en el vestir. Al contrario, muchas personas modernas pensarían hoy que la conciencia de nuestros padres no tuvo en consideración de manera adecuada la fuerza de la prohibición categórica de matar.

Sin embargo, no se debería pasar por alto el hecho de que cada interpretación refleje una cantidad enorme de condicionamientos culturales. ¡No es esto una prueba para justificar una teoría de que cualquier tipo de exégesis es sólo un esfuerzo subjetivo del tipo que sea y de que «todo vale»! Al contrario, propio de la función esencial de la interpretación bíblica es utilizar los modelos de pensamiento y de lenguaje de su época, tratando al mismo tiempo, y si ello es digno del nombre de exégesis, de establecer estos modelos por medio de un encuentro con el texto bíblico. El error está en asumir que existe una interpretación válida para todos los tiempos. El desafío de considerar el Antiguo Testamento como palabra de Dios con una forma concreta, válida para uno mismo, lleva consigo la afirmación de que en poco tiempo quedará anticuado. El hecho de que la Iglesia siga teniendo una gran fuente de vida en el Decálogo (con vistas a configurar su vida en cada nueva generación) es una prueba de la función del canon. La naturaleza de la escritura es distinta de la reflexión que de ella hace la Iglesia. Por tanto, el que la comprensión de la ley de una generación difiera de la de la siguiente no pone en cuestión el lugar del Decálogo en la vida de la Iglesia, sino que da testimonio del «escándalo de la particularidad» en el que el cristiano vive su vida en la llamada a la obediencia.

La bibliografía precedente presenta diversas interpretaciones contemporáneas del significado de los Diez Mandamientos. Sin embargo, más que ofrecer otra nueva, me parece más adecuado a un comentario reflexionar sobre alguna de las orientaciones exegéticas que han surgido del estudio del Decálogo, que deberían ayudar a valorar la validez de cada nuevo intento de considerar seriamente el texto.

1. Dios da los mandamientos como expresión de su voluntad con el pueblo de la alianza. No deben considerarse únicamente como directrices morales que no tienen relación con la autoridad viva del propio Dios, que se ha dado a conocer a sí mismo.

2. Dios da los mandamientos a su pueblo en el contexto de una alianza. Independientemente de otras implicaciones más amplias que ellos puedan tener, su función principal está dirigida a configurar la vida de su comunidad elegida.

3. Se dirigen los mandamientos a la Iglesia como don gratuito que conduce al camino de la vida y de la alegría, y como advertencia contra el pecado, que conduce a la muerte y al juicio.

4. La intención de los mandamientos es suscitar el amor a Dios y al prójimo. No se pueden fundir ambas cosas en un mandamiento; tampoco puede utilizarse uno de ellos a expensas del otro. La Iglesia no puede amar a Dios sin servir al prójimo; sin embargo, no puede haber un verdadero servicio al prójimo independientemente del amor a Dios.

5. La Iglesia se esfuerza en obedecer la voluntad de Dios a través del don del Espíritu de Cristo; ello sigue facilitando la apertura de nuevos y actuales caminos de libertad. Esta tranformación de la ley a través de Je-

sucristo previene tanto de un legalismo mitigado como de un entusiasmo desconocido, en los que se pone en peligro la vida de la Iglesia en y para el mundo

El desafío teológico para la Iglesia de hoy es dar a los mandamientos divinos una forma de «carne y sangre» que no sólo pretende la obediencia a sus palabras, sino que dirige con igual valentía sus imperativos al mundo contemporáneo La Iglesia debe hablar a un mundo abiertamente secular, que ya no entiende el significado de la palabra divina Debe intentar recuperar el significado de la responsabilidad de la alianza en el contexto de una comprensión romántica y sentimental de la vida religiosa Debe ser testigo de la voluntad divina en una sociedad antropocéntrica, con el fin de que el hombre alcance la liberación para cumplir su auténtica función Finalmente, ante la amenaza de la deshumanización tecnológica debe reinterpretar con nueva fuerza el imperativo del amor al prójimo No tiene sentido repetir únicamente como papagayos una interpretación del pasado, pero podemos obtener provecho de la historia de dicha interpretación al ver que un interés por los mandamientos, que requiere esfuerzo y procede de la fe, promete formar la vida de la Iglesia

XVIII. ESTATUTOS Y DECRETOS DE LA ALIANZA (20,22-23,33)

A. Alt, «The Orıgıns of Israelıte Law», *Essays on Old Testament Hıstory and Relıgıon,* Oxford 1966, pp 81-132 (Nueva York 1967, pp 103-71), «Zur Talıonsformel», *ZAW* 52, 1934, pp 303-5 = *KS* I, 1953, pp 341-4, **B. Bantsch**, *Das Bundesbuch Ex XX 22-XXIII 33,* La Haya 1892, **W. Beyerlin**, «Dıe Paränese ım Bundesbuch und ıhre Herkunft», *Gottes Wort und Gottes Land, H W Hertzberg Festschrıft,* Gotınga 1965, pp 9-29, **P. A. H. de Boer**, «Some remarks on Exodus XXI 7-11», *Orıentalıa Neerlandıca,* Leıden 1948, pp 162-6, **E. Bickermann**, «Two Legal Interpretatıons of the Septuagınt», *RIDA,* 3 serıe, 3, 1956, pp 81-104, **K. Budde**, «Bemerkungen zum Bundesbuch», *ZAW* 11, 1891, pp 99-114, **H. Cazelles**, *Etudes sur le code d'allıance,* Parıs 1946, «Loı ısraelıte», *DBS* V, 1952-3, pp 497-530, **D. Conrad**, *Studıen zum Altargesetz Ex 20 24 26* (tesıs Marburgo), 1968, **D. Daube**, *Studıes ın Bıblıcal Law,* Cambrıdge y Nueva York 1947, pp 74-101, **R. le Déaut**, «Exode XXII 12 dans la Septante et le Targum», *VT* 22, 1972, pp 164-75, **A. S. Diamond**, «An Eye for an Eye», *Iraq* 19, 1957, pp 151-5, **O. Eissfeldt**, *The Old Testament An Introductıon,* Oxford y Nueva York 1965, pp 219ss = *Introduccıon al Antıguo Testamento,* Madrıd 2000, **Z. Falk**, «Exodus 21 6», *VT* 9, 1959, pp 86-8, **F. C. Fensham**, «Aspects of Famıly Law ın the Covenant Code ın Lıght of Ancıent Near Eastern Parallels», *Dıne Israel,* ed Z W Falk, vol I, Jerusalen 1969, pp v-xıx, «Clauses of Protectıon ın Hıttıte Vassal-Treatıes and the Old Testament», *VT* 13, 1963, pp 133-43, «*'D* ın Exodus XXII 12», *VT* 12, 1962, pp 337-9, «Exodus XXI 18-19 ın the Lıght of Hıttıte Law § 10», *VT* 10, 1960, pp 333-5, «Maledıctıons and Benedıctıons ın Ancıent Near Eastern Vassal-Treatıes», *ZAW* 74, 1962, pp 1-9, *The Mıšpatîm ın the Covenant Code* (tesıs Johns Hopkıns), 1958 (no consultada, pero cıtada en su comentarıo al Exodo), «New Lıght on Exod 21 6 and 22 7 from the Laws of Eshnunna», *JBL* 78, 1959, pp 160-1, **T. H. Gaster**, *Myth, Legend, and Custom ın the Old Testament,* Nueva York 1969, pp 243-9, **H. Gese**, «Beobachtungen zum Stıl alttestamentlıcher Rechtssatze», *TLZ* 85, 1960, cols 147-50, **S. Gevirtz**, «West-Semıtıc Curses and the Problem of the Orıgıns of Hebrew Law», *VT* 11, 1961, pp 137-58, **C. H. Gordon**, *Elohım* ın ıts Reputed Meanıng of Rulers Judges», *JBL* 54, 1935, pp 134-44, **M. Greenberg**, *The Hab/pıru,* New Haven 1955, **J. de Groot**, *Dıe Altare des salomonıschen Tempelhofes,* Stuttgart 1924, **M. Haran**, «The Book of the Covenant (Heb)», *Encyclopaedıa Bıblıca* V, Jerusalen, 1968, pp 1087-91, **J. Hoftijzer**, «Ex XXI 8», *VT* 7, 1957, pp 388-91, **H. Horn**, «Tradıtıonsschıchten ın Ex 23, 10-33 und Ex 34, 10-26», *BZ,* NF 15, 1971, pp 203-22, **J. L'Hour**, «L'Allıance de Sıchem», *RB* 69, 1962, pp 5-36, 161-84, 350-68, **B. Jacob**, *Auge um Auge,* Berlın 1928, **A. Jepsen**, «Ama[h] und Schıphcha[h]», *VT* 8, 1958, pp 293-7, «Dıe "Hebraer' und ıhr Recht», *AfO* 15, 1945-51, pp 55-68, *Untersuchungen zum Bundesbuch,* Stuttgart 1927, **A. Jirku**, *Das weltlıche Recht ım Alten Testament,* Gutersloh 1927, **R. Kilian**, «Apodıktısches und Kasuıstısches Recht ım Lıchte agyptıscher Analogıen», *BZ,* NS 7, 1963, pp 185-202, **E. Konig**, «Stımmen Ex 20, 24 und Dtn 12, 13f zusammen?», *ZAW* 42, 1924, pp 337ss, **H. J. Kraus**, *Worshıp ın Israel,* Oxford y Rıchmond, Va 1966, **W. Krebs**, «Zur kultıschen Kohabıtatıon mıt Tıeren ım Alten Orıent», *Forschungen und Fortschrıtte* 36, 1962, pp 373-5, **I. Lewy**, «Datıng the Covenant Code Sectıons on Humaneness and Rıghteousness», *VT* 7, 1957, pp 322-6, **S. E. Loewenstamm**, «Bıblıcal Law» (Heb), *Encıclopaedıa Bıblıca* V, Jerusalen 1968, pp 614-37, **O. Loretz**, «Ex 21 6, 22 8 und angeblıche Nuzı-Parallelen», *Bıblıca* 41, 1960, pp 167-75, **J. W. McKay**, «Exodus XXIII 1-3, 6, 8 a decalogue for the

administration of justice in the city gate», *VT* 21, 1971, pp. 311-25; **I. Mendelsohn**, «The Conditional Sale into Slavery of Free-born Daughters in Nuzi and the Law of Ex.21:7-11», *JAOS* 55, 1935, pp. 190-5; **J. Morgenstern**, «The Book of the Covenant», Part I, *HUCA* 5, 1928, pp. 1-151; Part II, *HUCA* 7, 1930, pp. 19-258; Part III, *HUCA* 8-9, 1931-32, pp. 1-150; Part IV, *HUCA* 33, 1962, pp. 59-105; **E. Neufeld**, «The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws», *HUCA* 26, 1955, pp. 355-412; **R. North**, «Flesh covering, a Response, Ex.XXI 10», *VT* 5, 1955, pp. 204-6; **S. M. Paul**, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, Leiden 1970; **C. Perrot**, «La lecture synagogale d'Ex 21:1-22:23», *À la recontre de Dieu, Mémorial Gelin*, Le Puy 1961, pp. 223-39; **R. H. Pfeiffer**, «The Transmission of the Book of the Covenant», *HTR* 24, 1931, pp. 99-109; **J. van der Ploeg**, «*šapaṭ* et *mišpaṭ*», *OTS* 2, 1945, pp. 144-55; «Studies in Hebrew Law», *CBQ* 12, 1950, pp. 248-59, 416-27; 13, 1951, pp. 28-34, 164-71, 296-307; **M. H. Prévost**, «Bibliography of Biblical Law», *RHD* 45, 1967, pp. 529-32; 46, 1968, pp. 530-5; 47, 1969, pp. 525-34; **J. J. Rabinowitz**, «Exodus XXII 4 and the Septuaginta Version thereof», *VT* 9, 1959, pp. 40-6; **M. Radin**, «The kid and its mother's milk», *AJSL* 40, 1923-4, pp. 209ss; **E. Robertson**, «The Altar of Earth (Ex 20, 24-26)», *JJS* 1, 1948, pp. 12-21; **L. Rost**, «Das Bundesbuch», *ZAW* 77, 1965, pp. 255-9; **J. W. Rothstein**, *Das Bundesbuch und die religionsgeschichtliche Entwickelung Israels*, La Haya 1888; **S. Schelbert**, «Exodus XXII 4 im palästinischen Targum», *VT* 8, 1958, pp. 253-63; **R. Schmid**, *Das Bundesopfer in Israel*, Múnich 1964; **G. Schmitt**, *Du sollst keinen Frieden schliessen*, Stuttgart 1970, pp. 13-24; **H. Schulz**, *Das Todesrecht im Alten Testament*, Berlín 1969; **A. van Selms**, «The Goring Ox in Babylon and Biblical Law», *AfO* 18, 1950, pp. 321-30; **J. M. P. Smith**, *The Origin and History of Hebrew Law*, Chicago 1931, Cambridge 1932; **E. Speiser**, «Background and Function of the Biblical *Nāśi'*», *CBQ* 25, 1963, pp. 111-7; «The Stem *PLL* in Hebrew», *JBL* 82, 1963, pp. 301-6; **J. J. Stamm**, «Zum Altargesetz im Bundesbuch», *TZ* I, 1945, pp. 304-6; **J. A. Thompson**, «The Book of the Covenant, Ex.21-23 in the light of modern archaeological research», *Australian Bibl. Review* 2, 1952, pp. 97-107; **R. de Vaux**, *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964; **V. Wagner**, *Rechtssätze in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht*, Berlín 1972; «Zur Systematik in dem Code Ex.21:2-22:16», *ZAW* 81, 1969, pp. 176-82; **J. Wellhausen**, *Prolegomena to the History of Israel*, Londres 1885, pp. 28ss; **D. H. Weiss**, «A note on *'ᵃšer lo'-'orāśāh'*», *JBL* 81, 1962, pp. 67-9; **H. M. Wiener**, «The Altars of the Old Testament», *Beigabe OLZ* 30, 1927; *Studies in Biblical Law*, Londres 1904; **R. Yaron**, «The Goring Ox in Near Eastern Laws», *Jewish Law in Ancient and Modern Israel*, ed. H. H. Cohn, Nueva York 1971, pp. 50-60.

[22]El Señor habló a Moisés:
–Di a los israelitas: Vosotros mismos habéis visto que os he hablado desde
el cielo; [23]no me coloquéis a mí entre dioses de plata ni os fabriquéis dioses de
oro. [24]Hazme un altar de tierra y en él ofrecerás tus holocaustos, tus sacrificios
de comunión, tus ovejas y tus vacas. En los lugares donde pronuncie mi nombre bajaré a ti y te bendeciré. [25]Y si quieres hacerme un altar de piedras, no lo
construyas con sillares, porque al picar la piedra con el escoplo queda profanada. [26]No subas a mi altar por escalones, no sea que al subir por él se te vean
las partes.

21 [1]–Decretos que les promulgarás.

[2]–Cuando te compres un esclavo hebreo, te servirá seis años y el séptimo marchará libre, sin pagar nada.

[3]«Si vino solo, marchará solo. Si trajo mujer, marchará la mujer con él.

[4]»Si fue su dueño quien le dio la mujer, de la que ha tenido hijos o hijas,
entonces la mujer y los hijos pertenecen al dueño; el esclavo marchará solo.
[5]»Pero si el esclavo dice: "Me he encariñado con mi amo, con mi mujer y
con mis hijos: no quiero marchar libre"; [6]entonces su dueño lo llevará delante
de Dios, lo acercará a la puerta o a la jamba y con un punzón clavará la oreja
del esclavo, y éste quedará esclavo para siempre.
[7]»Cuando alguien venda su hija como esclava, ésta no marchará libre como
marchan los esclavos.
[8]»Si no le gusta a su dueño –al que había sido destinada– dejará que la res-
caten. No tiene derecho a venderla a extranjeros, ya que ha sido desleal con ella.
[9]»Si la ha destinado a su hijo, la tratará como a una hija.
[10]»Si toma nueva mujer, no privará a la primera de comida, ropa y derechos
conyugales. [11]Y si no le da estas tres cosas, ella podrá marcharse de balde, sin
pagar nada».
[12]–El que hiera de muerte a un hombre, es reo de muerte. [13]Si no fue in-
tencionado –Dios lo permitió–, yo te indicaré un lugar en el que podrá buscar
asilo. [14]Pero si alguien está reñido con su prójimo y lo asesina con premedita-
ción, a ése lo arrancarás de mi altar y le darás muerte.
[15]«El que hiere a su padre o a su madre, es reo de muerte.
[16]»El que secuestra a un hombre, para venderlo o para retenerlo, es reo de
muerte.
[17]»El que maldice a su padre o a su madre, es reo de muerte».
[18]–Cuando surja una riña entre dos hombres y uno hiera al otro a puñeta-
zos o a pedradas, sin causarle la muerte, pero obligándole a guardar cama, [19]si
el herido puede levantarse y salir a la calle con ayuda de un bastón, entonces
el que lo hirió será declarado inocente: tendrá que pagar únicamente los gas-
tos de la cura y la convalecencia.
[20]«Cuando alguien azote a varazos a su esclavo o a su esclava, dejándolo
muerto en el instante, será declarado culpable; [21]pero si el esclavo dura con
vida uno o más días, entonces no se condenará al dueño, porque el esclavo era
posesión suya.
[22]»Cuando en una pelea entre hombres alguien golpee a una mujer encin-
ta, haciéndole abortar, pero sin causarle ninguna lesión, se impondrá al cau-
sante la multa que reclame el marido de la mujer, y la pagará ante los jueces.
[23]Pero cuando haya lesiones, las pagarás: vida por vida, [24]ojo por ojo, diente por
diente, mano por mano, pie por pie, [25]quemadura por quemadura, herida por
herida, cardenal por cardenal.
[26]»Cuando alguien golpee a su esclavo o esclava en el ojo y se lo inutilice,
dará la libertad al esclavo a cambio del ojo, [27]y si le rompe un diente, le dará la
libertad a cambio del diente.
[28]»Cuando un toro mate a cornadas a un hombre o a una mujer, será ape-
dreado y su carne no se comerá; el dueño es inocente. [29]Si se trata de un toro que
ya embestía antes, y su dueño, advertido, no lo tenía encerrado, entonces, si el
toro mata a un hombre o a una mujer, será apedreado, y también su dueño es
reo de muerte. [30]Si le ponen un precio de rescate, pagará a cambio de su vida lo
que le pidan. [31]La misma norma se aplicará cuando el toro acornee a un mucha-
cho o a una muchacha. [32]Pero si el toro acornea a un esclavo o a una esclava, el
dueño del esclavo cobrará trescientos gramos de plata y el toro será apedreado.
[33]»Cuando alguien abra un pozo o cave una fosa, dejándola sin cubrir, si cae
dentro un buey o un asno, [34]el dueño del pozo pagará: restituirá en dinero al
dueño del animal y él se quedará con el animal muerto.

35»Cuando un toro mate a cornadas a otro toro de distinto dueño, venderá el
toro vivo y se repartirán el dinero; también el toro muerto se lo dividirán entre
los dos. 36Pero si se sabía que el toro ya embestía antes y su dueño no lo tenía en-
cerrado, entonces pagará toro por toro, y él se quedará con el toro muerto».
37–Cuando alguien robe un toro o una oveja para matarlo o venderlo, res-
tituirá cinco toros por toro y cuatro ovejas por oveja.
22 1–Si un ladrón es sorprendido abriendo un boquete en un muro y lo hie-
ren de muerte, no hay homicidio; 2pero si es a la luz del día, es un caso de ho-
micidio: el ladrón restituirá, y si no tiene con qué pagar, será vendido por el va-
lor de lo robado. 3Si el toro, el asno o el cordero robados se hallan aún vivos
en manos del ladrón, éste restituirá el doble.
4«Cuando alguien arrase un campo o una viña llevando a su rebaño a pas-
tar en campo ajeno, restituirá con lo mejor de su propio campo o viña.
5»Cuando se declare un incendio y se propague por los zarzales y devore las
mieses, las gavillas o el campo, el causante del incendio pagará los daños.
6»Cuando alguien confíe en depósito a su prójimo dinero o cualquier otro
objeto, y el objeto sea robado de casa de éste, entonces, si se descubre al la-
drón, restituirá el doble, 7y si no se descubre al ladrón, el dueño de la casa se
presentará ante Dios y jurará que no ha tocado el objeto de su prójimo.
8»En delitos contra la propiedad, de toro, asno, oveja, capa o cualquier otro
objeto perdido, si uno afirma que el objeto es suyo, se llevará el pleito ante
Dios, y aquel a quien Dios declare culpable, pagará al otro el doble.
9»Cuando alguien confíe en depósito a su prójimo un asno, un toro, una
oveja o cualquier otro animal y el animal muere o se daña o es robado sin que
nadie lo vea, 10entonces el pleito se decidirá jurando ante Dios que no ha to-
cado el animal de su prójimo. El dueño del animal aceptará el juramento y no
habrá restitución; 11pero si se lo han robado viéndolo él, entonces se restituirá
al dueño. 12Si lo han descuartizado, se presentará como prueba el animal des-
cuartizado y no habrá restitución.
13»Cuando alguien pida en préstamo a su prójimo un animal, y el animal se
dañe o muera estando ausente su dueño, debe restituirlo. 14Si el dueño estaba
presente, no habrá restitución. Si el acreedor es un jornalero, se le descontará
de su salario.
15»Cuando alguien seduzca a una muchacha soltera y se acueste con ella,
pagará la dote y la tomará por mujer. 16Si el padre de la muchacha no quiere
dársela, entonces él pagará la dote que se da por las vírgenes».
17–No dejarás con vida a la hechicera.
18«El que se acueste con bestias, es reo de muerte.
19»El que ofrezca sacrificios a los dioses –fuera del Señor– será extermina-
do.
20»No oprimirás ni vejarás al emigrante, porque emigrantes fuisteis vosotros
en Egipto.
21»No explotarás a viudas ni a huérfanos, 22porque si los explotas y ellos gri-
tan a mí, yo les escucharé. 23Se encenderá mi ira y os haré morir a espada, de-
jando a vuestras mujeres viudas y a vuestros hijos huérfanos.
24»Si prestas dinero a uno de mi pueblo, a un pobre que habita contigo, no
serás con él un usurero, cargándole de intereses.
25»Si tomas en prenda la capa de tu prójimo, se la devolverás antes de po-
nerse el sol, 26porque no tiene otro vestido para cubrir su cuerpo y para acos-
tarse. Si grita a mí, yo le escucharé, porque yo soy compasivo.
27»No blasfemarás contra Dios y no maldecirás al jefe de tu pueblo.

28»No retrasarás la oferta de tu cosecha y de tu vendimia.
29»Me darás el primogénito de tus hijos; lo mismo harás con tus toros y ove-
jas: durante siete días quedará la cría con su madre y el octavo día me la en-
tregarás.
30»Me estaréis consagrados: no comáis carne de animal despedazado en el
campo; echádsela a los perros».
23 1–No harás declaraciones falsas: no te conchabes con el culpable para
testimoniar en favor de una injusticia.
2«No seguirás en el mal a los poderosos: no declararás en un proceso si-
guiendo a los poderosos y violando el derecho.
3»No favorecerás al poderoso en su causa.
4»Cuando encuentres extraviados el toro o el asno de tu enemigo, se los lle-
varás a su dueño.
5»Cuando veas al asno de tu adversario caído bajo la carga, no pases de lar-
go; préstale ayuda.
6»No violarás el derecho de tu pobre en su causa.
7»Abstente de las causas falsas: no harás morir al justo ni al inocente ni ab-
solverás al culpable, porque yo no absuelvo al culpable.
8»No aceptarás soborno, porque "el soborno ciega al perspicaz y falsea la
causa del inocente".
9»No vejarás al emigrante: conocéis la suerte del emigrante, porque emi-
grantes fuisteis vosotros en Egipto».
10–Durante seis años sembrarás tu tierra y recogerás la cosecha, pero el sép-
timo año la dejarás en barbecho. 11Deja que coman los pobres de tu pueblo, y
lo que sobre lo comerán las fieras salvajes. Lo mismo harás con tu viña y tu oli-
var.
12«Durante seis días harás tus faenas, pero el séptimo día descansarás, para
que reposen tu toro y tu asno y se repongan el hijo de tu esclava y el emigrante.
13»Guardad todo lo que os he dicho: no invocaréis el nombre de dioses ex-
tranjeros, ¡que no se oiga en tus labios!».
14–Tres veces al año vendréis en romería:
15«Por la fiesta de los Panes Azimos, que celebrarás así: durante siete días
comerás panes ázimos –como os he ordenado– en la fecha señalada del mes de
Abib, porque en ese mes salisteis de Egipto. No te presentarás a mí con las ma-
nos vacías.
16»Por la fiesta de la Siega, de las primicias de todo lo que hayas sembrado
en tus tierras.
»Por la fiesta de la Recolección, a fin de año, cuando hayas terminado de
recoger las cosechas de tus tierras.
17»Tres veces al año se presentarán todos los varones de tu pueblo ante el
Señor.
18»No acompañarás con pan fermentado la sangre de mis sacrificios ni de-
jarás hasta el día siguiente la grasa de mi fiesta.
19»Llevarás a la casa del Señor, tu Dios, las primicias de tus frutos. No coce-
rás el cabrito en la leche de su madre».
20–Voy a enviarte un ángel por delante para que te cuide en el camino y te
lleve al lugar que he preparado. 21Respétalo y obedécele. No te rebeles, porque
lleva mi nombre y no perdonará tus rebeliones. 22Si le obedeces fielmente y ha-
ces lo que yo digo, «tus enemigos serán mis enemigos y tus adversarios serán
mis adversarios». 23Mi ángel irá por delante y te llevará a las tierras de los amo-
rreos, heteos, fereceos, cananeos, heveos y jebuseos, y yo acabaré con ellos.

[24]«No adorarás sus dioses ni les servirás. Y no imitarás sus obras. Al contrario, destruirás y destrozarás sus estelas.

[25]»Vosotros servid al Señor, vuestro Dios, y él bendecirá tu pan y tu agua.
Apartaré de ti las enfermedades. [26]No habrá en tu tierra mujer estéril ni que
aborte. Colmaré el número de tus días.

[27]»Enviaré por delante mi terror y desbaratará los pueblos que invadas; haré
que tus enemigos te den la espalda. [28]Enviaré por delante el pánico que espanta-
rá delante de ti a heveos, cananeos y heteos. [29]Pero no los echaré a todos en un
año, no vaya a quedar desierta la tierra y se multipliquen las fieras. [30]Los iré echan-
do poco a poco, hasta que hayas crecido y puedas tomar posesión de la tierra.

[31]»Marcaré las fronteras de tu país: desde el Mar Rojo hasta el mar de los fi-
listeos y desde el desierto hasta el Río. Los habitantes de ese país los pondré en
tus manos y tú los echarás de tu presencia. [32]No harás alianzas con ellos ni con
sus dioses [33]y no les dejarás habitar en tu país, no sea que te arrastren a pecar
contra mí, adorando a sus dioses, que serán para ti una trampa».

1. *Notas textuales y filológicas*

20,23 Versículo especialmente difícil. El primer problema está en el *'ittî*, que, según la acentuación masorética, carece de objeto. LXX sustituye por ὑμῖν y divide la frase después de «dioses de plata». Filón (*Spec. Leg.* I,22) sigue el TM. La secuencia *'śh 't* no es frecuente en el Antiguo Testamento, y necesita normalmente un objeto (2 Re 18,31; Jr 5,18; cf. Sal 109,21). Se han propuesto diversas soluciones. La mayoría de las traducciones (RSV, NJPS, NEB) se separan de la acentuación del TM, y entienden la frase «dioses de plata» como objeto de la primera frase, y «dioses de oro» como objeto de la segunda. Esta solución encuentra su justificación en la estructura quiástica de la frase; sin embargo, no tiene en cuenta la expresión hebrea, pues hace de la plata y del oro objetos separados. Otra propuesta (Bäntsch, Beer, AmTr) completa la primera parte del versículo con la expresión «otros dioses» o su equivalente (NAB). Es probablemente preferible la primera solución, a pesar de no ser una solución satisfactoria. La preposición pudiera tener un sentido local y referirse al santuario. Cf. Cazelles, *ad loc.*

20,24 *bekol-hammāqôm*; El Pentateuco Samaritano *bammāqôm* (¿en cualquier lugar?). Cf. los paralelos en Gn 20,13; Dt 11,24, que tienen sentido distributivo. El pasaje ha tenido un papel importante en la historia de la investigación crítica en lo que toca al tema de la supuesta centralización del culto en el Deuteronomio (cf. E. König, *ZAW* 42, 1929, pp. 337ss). Siguiendo a Merx, *G-K* § 127e entiende el uso del artículo determinado como una «corrección dogmática de *bekol-hammāqôm en cualquier lugar*», con el fin de evitar la dificultad de que se autoricen diversos lugares santos. El artículo hace que «todo lugar» se refiera al templo. En mi opinión, no es necesaria esta interpretación si se tienen en cuenta los pasajes paralelos antes mencionados, en los que el artículo no altera el sentido distributivo: que hace referencia a una variedad de lugares.

'adāmāh significa fundamentalmente «suelo» o «tierra»; sin embargo, puede también referirse a arcilla (Is 45,9). No es seguro el significado exacto de *šelāmîm*, que se traduce normalmente, siguiendo a LXX, por «ofrendas de paz». Cf. los artículos sobre el sacrificio en *IDB* y *BHH*, y la reciente monografía de R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, WMANT 24, 1967, pp. 132ss. Rendtorff está de acuerdo con L. Köhler en derivar la palabra de la raíz intensiva *šlm*, que significa «completar». Los *šelāmîm* son los sacrificios finales.

El Siriaco lee *tazkîr*; sin embargo, esta lectura es claramente secundaria. El verdadero problema es cómo interpretar el *hifil* de *zkr*. Es muy probable que la expresión *hizkîr haššēm* signifique «proclamar el nombre»; tiene un uso denominativo (Is 26,13; 12,4; Sal 45,18). Cf. Stamm, *o. c.*, pp. 304ss; B. S. Childs, *Memory and Tradition*, pp. 12ss; W. Schottroff, «*Gedenken im Alten Orient*[2], p. 247.

21,1 «hebreo». Se ha debatido durante mucho tiempo el significado exacto del término. Hay acuerdo general a la hora de señalar que no es un término étnico, sino que se refiere a una clase social desfavorecida del segundo milenio. Entre otros, Greenberg, *o. c.*, ha tratado dicho asunto.

«esclavo». La ley judía tardía suavizó el término; su significado era «hombre alquilado»; también restringió su papel. *Mekilta, ad loc.*, «alguien vendido a la esclavitud para robo».

21,2 *ya'ᵃbōd*. El Pentateuco Samaritano, la Pesita, LXX leen *ya'abdekā*. Ello es probablemente correcto y es en realidad la forma que puede esperarse en los textos legales.

ḥopšî, «libre». Cf. más abajo la discusión. Es un término técnico utilizado para alguien que ha sido liberado de la esclavitud, pero que parece que todavía no ha alcanzado todos los derechos del ciudadano libre (Noth).

21,3 *bᵉgappô*. Aunque parece claro por el contexto que el significado es «soltero», la palabra no es frecuente, y la raíz hebrea es discutible. Gesenius-Buhl la pone en relación con la raíz *gwp* y la relaciona con «cuerpo». Cazelles sugiere que pudiera proceder del egipcio.

21,6 «lo llevará ante Dios, lo llevará a la puerta». Cf. el análisis sintáctico de B. Jacob (*Das zweite Buch, ad loc.*), quien muestra por qué la gramática hebrea no permite que se equiparen las dos frases, tal y como se ha sugerido frecuentemente. S. Paul (*o. c.*, p. 50) indica que la referencia a Dios se refiere originalmente a símbolos de los dioses de casas privadas.

21,7 *'āmāh*, «mujer esclava». En el Génesis, el término significa siempre «concubina» (20,17; 21,10, etc.).

21,8 *'ᵃšer lō' yᵉ'ādāh*. Estas palabras provocan mucha discusión. Las versiones griegas varían enormemente. La solución más simple es seguir a algunos manuscritos hebreos, Qeré, LXX[B], Targum Ónqelos, Vulg., y leer *lô* (a él). Budde (*ZAW* 11, 1891, pp. 99ss) afirmó que el texto estaba mucho más corrupto de lo que normalmente se pensaba y sugirió enmendarlo con *yᵉ'ādāh* (*BH*[3], NEB). Sin embargo, sigue siendo una conjetura, sin soporte textual de las versiones. Cf. la crítica de de Boer a la solución de Cazelles (*o. c.*, p. 165). En mi opinión, no es conveniente el intento más reciente de Hoftijzer (*o. c.*) de traducir la frase por *no toma la decisión sobre ella.*

21,9 «la tratará como a una hija» es una expresión técnica. Cf. los textos paralelos del Medio Oriente Antiguo citados por S. Paul, *o. c.*, p. 55.

21,10 *'onātāh*. El significado no está claro. Una conjetura tradicional es «derechos conyugales», realizada fundamentalmente en función del contexto. Llama la atención la propuesta de S. Paul «aceite, ungüento» (pp. 59ss), realizada en función de paralelos extrabíblicos; sin embargo, no es decisiva.

21,13 «acción de Dios». Cf. el paralelo en *CH* § 266.

21,16 LXX invierte el orden de los vv. 16 y 17.

21,17 «maldición». En función de las versiones y de paralelos del Oriente Próximo, Cazelles (*ad loc.*) da razones convincentes para tener en consideración un campo semántico más amplio. Cf. también H. C. Brichto, *The Problem of «Curse» in the Hebrew Bible*, Filadelfia 1963, pp. 132-5.

21,18 *'egrōp* (¿puño?). No está claro el significado. La traducción tradicional dada sigue a LXX, Vulg., *Mekilta.* Encuentra apoyo en la estructura verbal paralela de *'eṣba'*, «dedo», *'ezrôa'*, «brazo», etc. La interpretación alternativa «pala» (NEB) encuentra su fundamento en la palabra afín árabe (cf. Jue 5,21). Sin embargo, el contexto del Éxodo indica más bien el sentido de la primera.

21,20 LXX traduce el hebreo *nāqōm yinnāqēm* por δίκῃ ἐκδικηθήτω = «una acción legal lo vengará». Vulg. lee *criminis reus erit* = «se le pedirá dar respuesta a una imputación criminal». Sobre la influencia de la terminología legal romana en la traducción latina, cf. B. Cohen, *Jewish and Roman Law* I, Nueva York 1966, p. 5.

21,21 Por considerarla una glosa, Jepsen (*Untersuchungen, o. c.*, p. 3) elimina la frase «es su propiedad», pero sin pruebas suficientes.

21,22 El término poco común *biplilîm*, «tasación» (?), es una *crux* clásica. Cf. Job 31,11; Dt 32,31. La traducción tradicional «juez», que encaja en el pasaje de Job, no encaja bien en el contexto del Éxodo. Cazelles comprende el término en cuanto referido a una tercera parte que hace de árbitro en un acuerdo (ello parece posible). Budde enmienda el texto en *n'pilîm.* E. A. Speiser (*o. c.*, p. 303) afirma que el significado fundamental es «estimar, valorar, calcular».

21,23 «ojo por ojo». Una traducción más literal de la preposición daría como resultado «ojo en el lugar de ojo».

21,30 «rescate» = precio de la vida. Cf. el paralelo en Gn 32,21 y el tratamiento de Stamm (*o. c.*).

21,34 *šlm*, «recompensa». Cf. D. Daube, *o. c.*, pp. 134ss y W. Eisenbeis, *Die Wurzel šlm im Alten Testament*, Berlín 1969.

21,37 El problema sintáctico y exegético surge del hecho de que 22,1-2b interrumpe el orden de la frase que comienza en el v. 37 y continúa en 2b. Abajo se discute si el problema se afronta mejor por medio de la reorganización de los versículos.

22,4 Los investigadores modernos han traducido este versículo de dos modos diferentes; ambos reflejan en parte dos tradiciones textuales antiguas. La dificultad inicial surge del verbo *b'r*, homónimo en hebreo: a) quemar, b) raspar; LXX traduce καταβόσκειν. Para la última frase, Cazelles (*ad loc.*) trata de encontrar nuevos apoyos en el ugarítico; sin embargo, sus pruebas no están claras. Cf. W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon*[3], Leiden 1967, *sub voce.* La homonimia hace innecesaria la enmienda sugerida por Bäntsch y Driver.

En los textos más largos de LXX y del Pentateuco Samaritano se encuentra una dificultad adicional, que aparece después del *'atnaḥ* (v. 4): «si uno causa daño en el campo o la viña de otro... resarcirá el daño con lo mejor de su campo o de su viña». Bäntsch lo considera una expansión textual secundaria, que surge de la confusión inicial de la raíz. Lo contrario es más probable. LXX refleja el texto original, que explica la severidad de la restitución exigida, porque no se puede establecer ningún juicio sobre la calidad de toda la cosecha que ha sido destruida. Más detalles sobre el tema pueden verse en Cazelles, *o. c.*, p. 65; E. Bickerman, *o. c.*, y J. J. Rabinowitz, *o. c.*

«ante Dios». Cf. el paralelo *mahar ilim, CH* § 23,240, etc. Para un estudio de la expresión «poner las manos sobre...», cf. P. Humbert (*VT* 12, 1962, pp. 383ss).

22,8 *kî* tiene fuerza aseverativa en este caso (*G-K* § 159ee); no es el signo del discurso directo.

22,14 Hay otra interpretación posible que ha sido ampliamente aceptada (Geiger, *Urschrift*, pp. 191ss; Bäntsch, Cazelles, Noth, etc.). Según ella, *śākîr* designa al

jornalero (Ex 12,45). «Si es un hombre contratado (el que causó el daño), el reparo del daño saldrá de su salario». Gramaticalmente hablando, se pueden presentar buenos argumentos en favor de esta traducción. Sin embargo, el contexto no lo favorece. La traducción presenta un nuevo aspecto temático, distinto del del v. 14a; ello requeriría ciertamente alguna indicación de que aparece dicho aspecto. Cf. la discusión en S. A. Cook, *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi*, Londres 1903, p. 224; D. Daube, *Studies in Biblical Law*, pp. 16ss; S. Paul, pp. 94ss.

22,15 Cf. la nota de D. H. Weiss, *JBL* 81, 1962, pp. 67-9.

22,16 Sobre el tema del *mōhar*, «precio de la boda», cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 58ss y la bibliografía completa en pp. 652ss.

22,19 Las tradiciones textuales varían considerablemente. El Pentateuco Samaritano y LXX[A] leen «otros dioses». Además, el Pentateuco Samaritano termina con el v. 19a. Algunos comentaristas (Bäntsch, etc.) proponen que *'ᵃḥērîm* es resultado de una haplografía, y que necesita por tanto una frase adicional. Sin embargo, se podría razonar en la dirección contraria: la lectura del Pentateuco Samaritano ha sustituido por un paralelo más común este texto único.

22,20ss La fluctuación notable en el TM entre el singular y el plural, junto con la considerable variación en las versiones, parecen indicar que se trata de un texto expandido. La solución más sencilla, propuesta por primera vez por Meyer-Lambert, *REJ* 36, 1898, p. 203, y aceptada por Bäntsch y Cazelles, consiste en reorganizar los versículos en el orden siguiente: 20a, 22b, 21, 22a, 23. Según esta teoría, el desorden del orden original lo produjo una expansión secundaria en 20b.

22,22 Sobre el uso de *kî 'im*, Cf. *G-K* § 163c. Sobre el infinitivo absoluto que sigue a *'im*, cf. el paralelo en 21,5 (*G-K* § 113m).

22,24 La primera mitad del versículo del TM no es fluida, y parece haber sido combinada a partir de una posible glosa. LXX lee «a tu pobre hermano». Rashi lo comprende como un anacoluto.

22,28 Es difícil determinar el significado exacto de las dos primeras palabras, debido a la poca frecuencia de su uso. Ambas parecen arcaicas. *mᵉlē'āh*, «plenitud», aparece en Dt 22,9 y Nm 18,27. En este último texto, está claramente relacionada con uvas y diferenciada del producto de la era. Esto parece descartar la traducción tradicional, «cosecha». *dema'* aparece sólo en este lugar. La raíz se refiere a «gotear» y significa zumo natural sacado de la uva. Por tanto, los dos términos están en relación con las uvas. De modo que ambos pueden formar una hendíadis y significar el primer zumo de la uva. Cf. NJPS: «No retrasarás el darme lo mejor de la primera cosecha de tus cubas». Ibn Ezra: *mᵉlē'ā-tᵉkā = tîrôš; dimᵉᵃkā = yiṣhār*, «primogénito». Dado el contenido tan difícil, Jepsen (*Untersuchungen*) sigue a Klostermann y sugiere que se sustituya la palabra por «ganado». Sin embargo, esto último es poco defendible (Ex 13,1).

22,30 La sintaxis de las palabras *bāśār baśśādeh ṭᵉrēpāh* es difícil. Se podría esperar bien una frase relativa bien un orden distinto para *baśśādeh*. Ryssel (*Exodus*[3]) rechaza la referencia de Dillmann a Dt 28,36; Jr 41,8 como lugares que ofrecen una construcción paralela. Budde (*o. c.*, p. 112ss) elimina *baśśādeh* por considerarlo una diptografía. Parece que su teoría se sustenta por la omisión de la palabra en LXX. Sin embargo, la palabra no es insignificante en la ley, y, a pesar de la contracción hebrea, probablemente debería mantenerse.

23,2 El texto es extremadamente difícil y presenta muestras de varios aspectos gramaticales curiosos: a) la doble aparición de *rabbîm*; b) *ᵗrā'ōt*, no es habitual la

forma plural con la preposición, en vez de la singular; c) *taʻaneh ʻal-rib,* no es habitual el uso de esta preposición y además con un significado diferente (cf. 2 Sm 19,43); d) a pesar de 1 Sm 8,3, la doble presencia de *nāṭāh* induce a la sospecha; (e) *lᵉhaṭṭōt* parece necesitar un objeto. Sin embargo, las versiones siguen en lo principal al texto consonántico. Las corrupciones textuales parecen ser muy antiguas. Por tanto, parece haber pocas posibilidades de restaurar el texto original, tal y como hace Budde (*o. c.*, p. 113), estableciendo conjeturas respecto a diversas enmiendas fundamentales.

23,3 La enmienda de Knobel de *dāl* por *gādōl* (grande) ha sido seguida por Bäntsch, Jepsen, etc.; ha sido, en cambio, rechazada con buen fundamento por Driver y Cazelles.

23,5 Es difícil la última mitad de la frase (cf. W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan,* Londres y Nueva York 1968, p. 104). Por el contexto, los dos usos del verbo *ʻzb* manifiestan significados opuestos. La primera construcción *wᵉḥādaltā mēʻazōb* sigue el uso normal de una frase consecutiva negativa y significa «dejar de abandonar» (König, *Lehrgebäude,* III, § 406y). Ello mantiene la dificultad de la última frase, enmendada en *BH*[3] por *ʻzr,* con el fin de lograr el significado requerido. Sin embargo, este cambio es innecesario. Se puede defender bien la postura de que *ʻzb* puede significar «dejar suelto o libre» (*BDB,* p. 737) o se puede tratar de buscar una raíz homónima afín a la árabe (así Cazelles; cf. G. R. Driver, *JQR* 28, 1937-8, p. 126). J. D. Michaelis, *Commentaries on the Laws of Moses* I (ET, 1814), pp. 47ss, afirma que hay un uso proverbial que está detrás de la antítesis, uso heredado por el redactor. NJPS cita Neh 3,8.34 como paralelo de su traducción de *ʻzb,* «levantar» (siguiendo a Rashi). Sin embargo, su traducción de la frase precedente «y no lo levantará» se opone a la sintaxis hebrea común. Para el paralelo más cercano del Antiguo Testamento, cf. Dt 22,4.

23,6 No es convincente por las pruebas aducidas el intento de Cassuto de encontrar un homónimo a *'ebyôn* (pobre) con el significado de «adversario, oponente».

23,15 *yērā'û.* Cf. 34,20. Según la puntuación masorética del *nifal, pānay* debe entenderse como un locativo (cf. König, *Lehrgebäude* III, § 330k) o como el sujeto, Cf. 1 Sm 1,22; Sal 84,8. Sin embargo, el hecho de que aparezca la forma *qal* (p.ej. Is 1,12; cf. Sal 42.2) ha hecho conjeturar a muchos comentaristas que el original era el *qal,* atenuado posteriormente. Cf. el estudio completo de Dillmann-Ryssel, p. 276. El acadio tiene una expresión correspondiente: *amâru pân ili,* «ver el rostro de Dios».

23,20 *mal'āk.* El Pentateuco Samaritano, LXX, Vulg. leen un sufijo de primera persona (cf. v. 23); ello hace que se lea de una manera mucho más atenuada. Sin embargo, véase Nm 20,16.

23,21 *tammēr* de la raíz *mārāh,* no de *mārrar. G-K* § 67y propone vocalizar *temer.*

23,22 «seré enemigo de tus enemigos». Fensham encuentra una fórmula paralela en los tratados de vasallaje, *VT* 13, 1963, pp. 133ss.

23,25 *bērak.* Léase el singular, tal y como hace LXX. Se presenta en este versículo una contradicción respecto a las personas, causada probablemente por la expansión de los vv. 23b-25a.

23,27 NJPS ofrece la excelente traducción «haz que huyan tus enemigos»; cf. 2 Sm 22,41; Sal 18,31.

23,28 *haṣṣirʻāh.* Dt 7,20; Jos 24,12. El artículo es genérico. *G-K* § 126t. Tradicionalmente se ha traducido la palabra por «avispón», siguiendo a LXX = avispa. Sin

embargo, no está claro el significado. En función de las palabras hebreas afines, NJPS la traduce por «plaga». Menos convincente es la traducción de NEB, «extender el pánico». L. Köhler, *ZAW* 54, 1936, p. 291 defiende el significado «depresión».

23,31 *gērăštamô*. El Pentateuco Samaritano, LXX, Vulg. leen una primera persona; ello implica una vocalización distinta (cf. *BH*[3]).

23,33 El doble *kî* hace que la traducción no sea fluida. El primero se traduce mejor como explicativo. Cf. Ex 34,11ss.

2. *Problemas histórico-críticos*

A) *Análisis de las fuentes, de las formas y de la historia de las tradiciones*

1. Título

Basándose en 24,3, se ha titulado tradicionalmente el conjunto de leyes de 20,22-23,33 como «Libro de la Alianza». Los primeros críticos (Riehm, Einleitung, § 15) vieron en la doble referencia de 24,3 «todas las palabras de Yahwé» (*debarim*) y «todos sus decretos» (*mishpatim*) la distinción clara que se hacía entre el Decálogo y el Libro de la Alianza. En época moderna, se ha mantenido la distinción, aunque por diversas razones.

2. Fuentes

En la época más álgida del análisis de fuentes se puso mucho interés en determinar a cuál se podía asignar el Libro de la Alianza. Wellhausen, al principio, lo asignó a la fuente J, contrastándolo con el «Decálogo ético» de E (*Composition* 1ª ed., 1876); en 1889 cambió de opinión debido a la crítica de Kuenen. Otros intentaron asignar el libro a E (Jülicher). Sin embargo, desde el momento de la aparición de la monografía de Bäntsch (1892), ha ido aumentando el consenso: el Libro de la Alianza era una colección antigua de leyes, independiente de las fuentes habituales. Se pensaba generalmente que E era el marco secundario en el que había sido ubicado.

3. Crítica de las formas

En época más reciente el interés ha dejado de estar en la cuestión de las fuentes literarias, y se ha centrado en el tema del análisis de las diferentes formas en que aparecen las leyes del Libro de la Alianza. Ciertamente, los distintos géneros literarios del Libro de la Alianza se habían advertido hace tiempo. Sin embargo, sólo después de la aparición del método de estudio de formas se sacaron todas las consecuencias de las observaciones estilísticas. Críticos literarios como Bäntsch intentaron distinguir entre los *mishpatim* (decretos) de 21,1-22,16 y las *debarim* (palabras) de 20,22-26; 22,27-29; 23,10-16. Los *mishpatim* tenían la forma casuística de la ley de casos particulares y regulaban los asuntos seculares del orden económico y social. En contraste con éstos, las *debarim* apare-

cían en un estilo apodíctico directo, y trataban los asuntos de naturaleza cultual y moral. Bäntsch opinaba que el redactor deuteronomista combinó ambas formas.

A. Jirku, *Das weltliche Recht* (1927), realizó un estudio más detallado de las formas legales del Libro de la Alianza. Distinguía en el Pentateuco diez formulaciones diferentes de material legal; de ellas, sólo cinco aparecían en el Libro de la Alianza. El efecto inicial fue que Jirku fue capaz de reorganizar las dos grandes categorías de Bäntsch en subapartados significativos. Distinguía las formas singular y plural de las leyes apodícticas (22,17.20.27 y 22,21; cf. 20,18). Aisló la formulación condicional característica de los *mishpatim* (21,7-11; 21,14, etc.). Además, reconoció la importante formulación participial (Ex 21,12.15.16.17), que iba a jugar un papel básico en la discusión posterior. Finalmente, advirtió una formulación «cuando tú...» que parecía combinar elementos de la casuística y de la apodíctica (21,2; 22,24ss, etc.). Pero, al final, el estudio de Jirku provocó cierta decepción, porque no iba nunca más allá del análisis detallado. En el mismo año, el libro de A. Jepsen, *Untersuchungen zum Bundesbuch*, presentó un análisis mucho más profundo de algunas de las formas; sin embargo, no consiguió librarse del enfoque predominantemente literario. No conseguía ser cualitativamente diferente del de Bäntsch.

Fue A. Alt el que superó la deficiencia de sus predecesores estableciendo una conexión orgánica entre forma literaria y función histórica. Alt fue capaz de descubrir un nuevo camino en el estudio de la ley de Israel (*o. c.*). En cierto sentido, Alt simplificó en primer lugar la clasificación de Jirku, y retuvo sólo dos grandes categorías: ley casuística y ley apodíctica. Luego afirmó que la formulación casuística de la forma condicional procedía de la legislación casuística secular del Medio Oriente Antiguo, mientras que la formulación apodíctica del imperativo directo tenía su origen en el marco de la alianza del primitivo Israel. Para Alt, la posterior fusión del material legal, lejos de ser una actividad literaria tardía, reflejó la vida institucional de Israel durante el primitivo periodo de la Liga Tribal, en el que Israel tomó de los cananeos la ley común del Medio Oriente Antiguo y la incluyó en el marco de su única ley de alianza.

Los trabajos más recientes han intentado realizar un análisis más complejo del propuesto por Alt (cf. Gese, Gerstenberger, Kilian, Schulz). En particular se ha sentido la necesidad de distinguir dentro de la apodíctica la forma participial de la imperativa. Sin embargo, el enfoque fundamental de Alt (combinar forma y función con el fin de descubrir un *Sitz im Leben* para la ley) ha proporcionado una sólida metodología para la investigación crítica.

4. El Libro de la Alianza y la narración del Sinaí

La relación entre el Libro de la Alianza y la narración del Sinaí es uno de los temas más difíciles que ha tenido que afrontar la investigación bíblica desde sus comienzos. Incluye temas como la forma, la unidad y el

marco histórico del Libro de la Alianza. En general, los investigadores críticos modernos han alcanzado un consenso: el Libro de la Alianza no era originariamente parte de la tradición del Sinaí; sólo de manera secundaria se introdujo en la narración. Éstas son las razones principales de dicha conclusión:

a) el Libro de la Alianza interrumpe la secuencia narrativa de 20,18-21; 20,1-17; 24,3, que es, según muchos, el marco original de los acontecimientos;

b) la referencia de 24,3 al Libro de la Alianza es redaccional. Originalmente la frase «todas las palabras», que sirvió de soporte para la ceremonia de alianza, se refería sólo al Decálogo;

c) la estructura interna del Libro de la Alianza muestra una historia independiente de desarrollo y una historia redaccional distinta de la tradición del Sinaí;

d) el contenido del Libro de la Alianza no presenta ninguna relación original con la alianza, sino que apunta a una vida estable, que se da mucho tiempo después del Sinaí.

En mi opinión, estos argumentos tienen validez parcial. Tienden a confundir los diferentes niveles de la historia del desarrollo del texto y, en función de la tensión literaria, tienden a presentar implicaciones históricas que no pueden darse necesariamente por válidas. Por eso, se debe reexaminar todo el asunto.

Dos son al menos los niveles en que debe examinarse el problema de la posición actual del Libro de la Alianza: el nivel literario y el nivel oral. Respecto al nivel literario, parece claro que la posición actual del Libro de la Alianza en la narración del Éxodo presenta muchos signos de actividad redaccional. En primer lugar, la transición del relato del Sinaí (20,22) presenta muchas muestras de ser una conexión secundaria, fuertemente influida por el Deuteronomio (*contra* Beyerlin, *Festschrift Hertzberg, o. c.*, pp. 13ss). Por otra parte, el orden actual de las leyes se debe a un orden redaccional, no original. Esta afirmación se fundamenta con claridad en la distinción de los dos tipos de material que han sido unidos. Los *mishpatim* comienzan en 21,1 con un título claro. Esta colección llega hasta Ex 22,16 con un estilo muy uniforme. El material de estilo diverso precede parcialmente y sigue parcialmente a los *mishpatim*. En el cuerpo de los *mishpatim* sólo en una ocasión se presenta una importante interpolación: 21,12-17. La serie de frases participiales se conectó originalmente a 22,18; es el segundo ejemplo de este estilo participial en el Libro de la Alianza. La conclusión del Libro de la Alianza (23,20-33) es también una adición parenética y no pertenecía al cuerpo original de las leyes. Finalmente, hay una serie de glosas deuteronomistas, que se han introducido secundariamente en el texto (22,20b.23; 23,9, etc.).

Es claro, pues, que, a nivel literario, es muy relevante esta actividad redaccional para comprender el último nivel del desarrollo del texto. Sin

embargo, en nuestra opinión, estas pruebas no son definitivas para el asunto que estamos tratando. No se puede decidir en este nivel si la posición actual del Libro de la Alianza en relación con la narración del Sinaí fue la creación tardía de un redactor, desconocida para la tradición original. Los datos anteriores no muestran el estado de la tradición antes de la actividad redaccional siguiente.

Para intentar responder al tema en cuestión, es pues necesario volver a la tradición oral. Ya se han mencionado las formas tan diferentes de los dos bloques de material con los que se formó el Libro de la Alianza. Por una parte, la sección de *mishpatim*, que va de 21,1 a 22,16. El estilo es uniformemente casuístico. Por otra, el resto del material, que comienza en 22,17, tiene un estilo predominantemente apodíctico. Nos vamos a centrar primeramente en este segundo bloque de material y sólo después discutiremos la ley casuística de los *mishpatim*.

Se pueden decir muchas cosas tanto respecto a la forma como a la función de este material. La forma más común es la segunda persona del singular del imperativo. Además, hay un bloque en forma participial dentro de una serie que trata casos de pena capital. Finalmente, hay una forma mixta de «cuando tú...», que combina elementos apodícticos y casuísticos. La reacción inicial de seguir la propuesta de Alt y de ver una conexión con el culto de Israel se sostiene por el contenido de la ley inicial del altar, así como por la sección final del calendario festivo. De momento, puede dejarse aparte la importante cuestión de si es ciertamente el culto el soporte que estructura la forma apodíctica (cf. Gerstenberger). Se trata más bien de la existencia o no de signos que apunten a un *uso* cultual del material apodíctico del Libro de la Alianza.

En primer lugar, se han dado razones de peso para justificar la conexión integral entre el Libro de la Alianza y la función de Moisés como mediador de la alianza. Además, en esta forma de la tradición del Sinaí, las leyes adicionales transmitidas a Moisés después de la entrega del Decálogo formaban el fundamento de la ceremonia de renovación de la alianza. La forma apodíctica de las leyes se presta fácilmente a formar una recapitulación cultual. Dios, en primera persona, se dirige a su pueblo con el «tú» (20,24). Igualmente, el contenido de las leyes está impregnado de teología de la alianza; este hecho está en contraste llamativo con los *mishpatim*. Dios ha revelado su nombre a su pueblo y, por tanto, exige una alabanza digna (20,24). No se debe injuriar su nombre (22,27). Se prohíbe estrictamente el libertinaje sexual (20,26; 22,18). Se castiga la idolatría y la adoración de otros dioses (22,18) por medio de una prohibición. Además, se debe proteger a los débiles (22,20) y mantener la justicia (23,2.8).

Por otra parte, hay adiciones parenéticas secundarias a esta sección del Libro de la Alianza, que prueban también el uso cultual que tenía dentro de un contexto de alianza. Beyerlin (*o. c.*) ha presentado pruebas válidas para considerar la mayoría de estas adiciones como predeuteronomistas por naturaleza. Por ejemplo, el mandato de 20,23, formulado en plural,

incluye la antigua ley del altar de 20,24-26 en el marco de la intervención personal de Yahwé, e interpreta la ley como una instancia que surge del primer mandamiento. Al contrario, 22,30 es también una adición parenética, formulada en la forma plural, en primera persona, para dirigirse a Dios. Resume los mandamientos precedentes, incorporando una motivación de alianza: «vosotros seréis para mí un pueblo santo». Además, hay diversas referencias secundarias al éxodo de Egipto, que sirven para fundamentar el mandamiento en la historia salvífica de Israel (23,15; cf. 23,9). Finalmente, el uso paralelo de las leyes del Libro de la Alianza (23,10ss) en Ex 34,18ss es otra indicación importante de la pronta presencia de este material en la vida cultual de la alianza (cf. Ex 34).

Todos estos factores indican que esta sección del Libro de la Alianza se sitúa históricamente en la época anterior al nacimiento de la monarquía. Es evidente que una parte del material procede de un periodo muy primitivo (puede ser de la época del desierto). Muchas de las prohibiciones no tienen conexión con la vida agrícola estable. Sin embargo, la ley inicial del altar (20,24-26) y el calendario de fiestas apuntan claramente al periodo posterior a la conquista. Más que defender una hipotética legislación de Cades, es preferible contar con la presencia de material antiguo que, sin embargo, empezó a desempeñar un papel en la tradición después del asentamiento en la tierra. Los datos lingüísticos confirman también esta datación primera (cf. Cazelles, *o. c.*, pp. 103ss). Las expansiones parenéticas indican que el material se siguió conservando dentro de un marco de alianza hasta bien entrado el periodo de la monarquía primitiva.

De distinto orden son los problemas de la primera mitad del Libro de la Alianza, los *mishpatim* de 21,1-22,16. En primer lugar, ya hemos señalado su estilo casuístico coherente y totalmente uniforme. La introducción de 21,1 apunta también a que fuera una colección unificada. Además, no hay signos de actividad redaccional dentro del cuerpo del material. La llamativa falta de expansión parenética, similar a la parte final del Libro de la Alianza, indica que tuvo una función muy distinta. Conduce también a la conclusión de que la última mitad del libro funcionó independientemente de los *mishpatim* y que sólo en época posterior se incorporaron los *mishpatim* al Libro de la Alianza.

El contenido de la colección de *mishpatim* confirma esta conclusión. Se acepta universalmente que los *mishpatim* representaron una de las primeras colecciones de material legal de la Biblia. Los llamativos paralelos con otras colecciones legales del Medio Oriente Antiguo han eliminado desde hace mucho tiempo cualquier duda sobre su antigüedad. Sin embargo, incluso los datos internos confirman la datación antigua. Un estudio detallado del trasfondo económico, político y religioso de los *mishpatim*, como el llevado a cabo por Cazelles, apunta inequívocamente al periodo inmediatamente posterior a la ocupación de la tierra.

¿Qué puede decirse de la relación de las dos partes del Libro de la Alianza? Ciertamente, es llamativa la falta de referencia a una alianza es-

pecíficamente hebrea, tanto respecto a su forma como a su contenido. La fórmula que describe el papel de la divinidad en la ley del esclavo (21,6) no contiene nada que sea exclusivo de la alianza. Los paralelos del Medio Oriente Antiguo indican que dicha fórmula es un estereotipo común. Estas leyes tienen su marco en leyes de casos y reflejan la vida rural diaria de un pueblo agrícola nada complejo. Esto no significa que no haya nada específicamente hebreo en estas leyes. Las diferencias respecto a las leyes babilonias paralelas son generalmente considerables (cf. abajo). Aparece por todas partes la marca de la ley nacional hebrea y afecta a la mucha o poca exigencia de las distintas estipulaciones. Debe tratarse al israelita de modo distinto a como se trata al extranjero. A pesar de que el marco institucional de los *mishpatim* es distinto del de las leyes de la última mitad del libro, se pueden encontrar signos de la influencia de las leyes casuísticas sobre las cultuales. Por ejemplo, la serie de leyes que tratan de casos de pena capital (21,12ss) ha sido modificada por medio de una expansión casuística (vv. 13ss), con el fin de tener en cuenta la institución del asilo. Sin embargo, no parece haber una influencia directa en la dirección contraria. Las características particularmente hebreas de los *mishpatim* proceden más bien de una conciencia tribal que de una teología de la alianza. Sin embargo, y a pesar de que su influjo es indirecto y no se ocupa de la historia del problema de las tradiciones, se puede afirmar (como hace Greenberg) que la forma fundamental de los *mishpatim* refleja una actitud respecto a la vida humana y a la propiedad equivalente a la teología de la alianza.

Ha atraído la atención de muchos comentaristas cómo y en qué época se unieron las distintas partes del Libro de la Alianza. Cazelles (p. 109) afirma que el autor utilizó la forma especial «cuando tú...» como medio para unir los *mishpatim* de la primera parte con las leyes religiosas, cultuales, de la segunda. Señala que 21,2.13-14.23; 22,21 y 23,4-5 son los puntos críticos de la fusión en los que aparece esta forma. Sin embargo, en mi opinión, no se emplea con suficiente coherencia como para sostener la tesis de Cazelles. 23,4-5 interrumpe dos secciones de leyes apodícticas dentro de la segunda parte del Libro; además, no tiene que ver con el tema anterior. Por otra parte, la forma de 21,13ss parece distinta de la forma «cuando tú...» de los otros ejemplos.

En mi opinión, la fusión de las dos mitades del Libro se dio en un estadio literario. Los *mishpatim* se unieron a las leyes cultuales, que ya se habían introducido en el relato del Sinaí. Es muy probable que el mismo redactor reorganizara su material y diera a la ley del altar su posición actual. Sin embargo, sin tener suficientes pruebas es inútil hacer especulaciones sobre la forma de este material antes de que éste se combinara.

5. Fecha

Es difícil establecer conclusiones definitivas respecto a la fecha en que el Libro de la Alianza recibió su forma actual. Los intentos por asig-

nar su composición a Moisés no han tomado en serio los problemas de historia de las tradiciones que se acaban de señalar. Un método que, como prueba de la autoridad de Moisés, cita simplemente al azar material del Medio Oriente Antiguo (material que, a pesar de ser más antiguo, es difícilmente paralelo en contenido al Libro de la Alianza) no se ha acercado con la seriedad necesaria a la dificultad del problema. Algunos datos ayudan a establecer una fecha aproximada. Respecto a la datación de la segunda parte del Libro de la Alianza, el periodo que sigue al establecimiento marca el *terminus a quo*. ¿Qué puede decirse del *terminus ad quem* respecto a la adición de los *mishpatim*? Ciertamente, debe situarse bastante antes de la formación de las leyes deuteronómicas. El paralelo con la ley del esclavo (Dt 15,12ss) indica que los antiguos *mishpatim* se han incorporado definitivamente a la teología de la alianza, y se han usado desde entonces de manera parenética. Dicho desarrollo supuso un tiempo considerable, aunque colaborasen diversos círculos de tradición.

6. Función del libro

Debemos preguntarnos nuevamente con qué objetivo se compuso el Libro de la Alianza y qué círculos de Israel lo hicieron. Nuestro análisis ha mostrado que la combinación final de las dos partes del Libro procede de círculos que intentaron situar una colección de antiguas leyes nacionales bajo la égida de la teología de la alianza de Israel. Las mismas fuerzas que intervinieron en la formación de un modelo preponderante de renovación de la alianza partiendo de las dos formas de la tradición del Sinaí parecen estar también presentes en la organización del Libro de la Alianza. Con respecto al objetivo de la composición del Libro de la Alianza, tanto Jepsen como Cazelles han afirmado que pretendía resistir las invasiones de la cultura cananea, especialmente en los santuarios locales. Esta teoría es bastante plausible, aunque debemos admitir que se apoya en deducciones históricas generales. Sin duda, el tono de la ley del altar es realmente polémico y podría justificar la teoría de la oposición a los cultos extranjeros. En sentido positivo, la formación del libro intentaba relacionar más estrechamente las primeras leyes de Israel (muchas de las cuales eran una adaptación de la cultura de alrededor) con los principios básicos de la tradición del Sinaí. Por eso, la tradición asignó la autoría del libro a Moisés (20,22; 24,3ss). Le tocó al periodo deuteronómico unificar el conjunto teológicamente para hacer plena justicia con la alianza.

7. El orden de las leyes

Cf. especialmente **Cassuto**, *Exodus*, pp. 254ss; **D. Daube**, *Studies in Biblical Law*, pp. 85ss; **R. Hasse**, «Zur Systematik der zweiten Tafel der hethitischen Gesetze», RIDA, 3. série, 7, 1970, pp. 51-54; **P. Heinisch**, *Exodus*, pp. 278ss; **V. Wagner**, *o. c.*, *ZAW* 81, 1969, pp. 176-82.

Se ha escrito mucho sobre el problema del orden actual de las leyes en el Libro de la Alianza. Se presentan en la exposición los problemas concretos de la secuencia y los reajustes propuestos por los comentaristas recientes. Sin embargo, pueden hacerse algunas observaciones generales sobre el problema principal. En primer lugar, no hay que tratar de encontrar un orden muy lógico en el Libro de la Alianza. Si uno tuviera que aplicar la distinción de Koschaker (citada por Jirku, *o. c.*, p. 13) entre un *Gesetzeskodex*, que representa un documento legal unificado por un codificador, y un *Rechtsbuch*, que es simplemente una compilación de leyes diferentes, el Libro de la Alianza pertenecería ciertamente a esta última clasificación. En segundo lugar, una parte del orden actual parece proceder de una tradición común del Medio Oriente Antiguo, tal y como han demostrado Daube, Cassuto y Wagner. Sin embargo, debe tenerse igualmente en cuenta la posibilidad de que el orden actual surgiera en parte de razones bastante arbitrarias (cf. 21,37ss). En tercer lugar, los intentos por mostrar un orden teológico coherente (por ejemplo, la teoría de Rothstein de un supuesto paralelismo con el Decálogo; *o. c.*) no han logrado imponerse. Cf. también el intento teológico de H. Frey (véase p. 436).

Los intentos por organizar las leyes varían considerablemente, dependiendo del número y del carácter de los subtítulos utilizados. Ha sido poco significativo el repetido intento por introducir un orden sistemático (las tres categorías de van der Ploeg: «religiosa, moral, humana») (*o. c.*, p. 30). Al final, un esbozo algo general puede ayudar a presentar una panorámica global.

1. 20,22-26: ley del altar
2. 21,1-11: ley de esclavos
3. 21,12-17: ofensas capitales
4. 21,18-36: leyes relativas a daños corporales
5. 21,37-22,16 (EVV 22,1-17): daño de la propiedad
6. 22,17-30 (EVV 22,18-31): mezcla de estipulaciones religiosas y sociales
7. 23,1-9: leyes que regulan los procesos en la corte
8. 23,10-19: calendario cultual
9. 23,20-33: epílogo parenético

8. La composición del epílogo

Tras el profundo análisis de esta unidad realizado por Wellhausen, la mayoría de los críticos literarios (Dillmann, Bäntsch, Holzinger, Driver) intentó ponerse de acuerdo en reconocer que la sección había sido compuesta a partir de una antigua fuente (normalmente se decía que era E), a la que se añadieron dos bloques de material deuteronomista. Los vv. 20-22, 25b-31 forman la fuente antigua; 23-25a, 31b-33, la adición. Se encontraron signos de falta de unidad en el repetido envío del mensajero (vv. 20, 23, cf. 27) y en la existencia de una conquista inmediata y gradual (vv.

27ss; 29ss). En concreto, se concibieron los vv. 23-25a como interrupción de la bendición del v. 22, que continúa en 25b.

Sin embargo, más recientemente se ha dado menos valor a esta «solución» de los problemas de composición, especialmente porque este análisis literario deja sin explicar algunos de los problemas principales. ¿Cómo debe explicarse el gran número de repeticiones de la unidad que no corresponden a las fuentes? Nótese, por ejemplo, *šlḥ ľ-pānêkā*, vv. 20, 27, 28; *grš*, vv. 28, 29, 30, 31; *mal'āk*, vv. 20, 23; lista de naciones cananeas, vv. 23.28; *'bd 'ělōhêhem*, vv. 24, 25, 33. Igualmente, ¿cómo justificar el estilo parenético que recorre toda la unidad? ¿Cuál es la relación de estos versículos con Dt 7? Finalmente, ¿por qué no hay ninguna referencia a las leyes precedentes, si ésta es una conclusión homilética del Libro de la Alianza?

En primer lugar, es claro que el estilo de toda la unidad es parenético. Este hecho se opone a que sólo se vean interpolaciones deuteronómicas, con un estilo diferente del de la fuente original. Algunos elementos de la unidad no son típicamente deuteronomistas, e indican que detrás del pasaje hay un nivel de la tradición más antiguo, que fue posteriormente retocado. Uno piensa especialmente en el «mensajero», desconocido para el Deuteronomio. En otros lugares (Dt 7,2ss), se encuentran paralelos de las supuestas tensiones del pasaje; ello indica que existió una tradición oral común, y no tanto que hubo un proceso literario de fusión. La teoría de la tradición oral aparece también confirmada por la comparación de la unidad con Dt 7. Se han notado hace tiempo semejanzas llamativas. Sin embargo, las diferencias de vocabulario, secuencia y concepción impiden observar una conexión literaria.

Uno de los problemas más difíciles es la total omisión en los vv. 20-32 de cualquier mención de las leyes precedentes. Ello es muy sorprendente, porque las secciones parenéticas conclusivas del Código de Santidad (Lv 26) y del Código Deuteronómico (Dt 27) hacen mención explícita del material legal precedente, como cabe esperar de una conclusión. Algunos comentaristas han sugerido (Smend, Eissfeldt) que la sección ha sido desplazada y que pertenece realmente al libro de los Números, al momento justamente anterior a la partida del Sinaí. Sin embargo, esta solución no aclara nada, pues se mueve también en una orientación eminentemente literaria.

En mi opinión, el pasaje era un sermón respecto a la ocupación de la tierra prometida, que en su comienzo tuvo fines homiléticos en los círculos deuteronomistas. Es mucho más cercano a Dt 7 que a Dt 26. Se situó en su lugar actual como conclusión al Libro de la Alianza, y en concreto debido al énfasis en el tema de la tierra que se da en la última sección (23,14ss). Realmente la sección no está en relación con todo el Libro de la Alianza (no es una parénesis sobre la obediencia a la ley), sino que es una homilía sobre el uso apropiado de la tierra.

		CH	Eshnunna
Ex 21,2-6	Liberación de un esclavo	§ 117, cf. § 175-6	
5ss		§ 282	
21,7-11	Estipulación sobre las esclavas	§§ 170-1, § 119, cf. 147, 178	cf. § 34
21,12	Homicidio (asesinato)		
21,13ss	Homicidio no intencionado	§ 207	
21,15, 17	Relación con los padres	§ 195, § 193	
21,16	Secuestro	§ 14	
21,18-19	Herida corporal de poca importancia	§ 206	§§ 42-47
21,20-21. 26-27	Herida a esclavos	§ 199	
21,22-23	Aborto	§§ 209-214	
21,24-25	Herida corporal grave	§§ 196, 197, 200	cf. 42
21,28-31. 35-37	Cornada de un buey	§§ 250, 251	§§ 53-54
21,32	Cornada de un buey a un esclavo	§ 252	§ 55
21,33	Muerte fortuita de un animal		
21,37; 22,2-3	Robo de un animal	§§ 8, 22-23	
22,1	Allanamiento de morada y robo	§§ 21, 25	§§ 12-13
22,4	Daños causados por el pastoreo	§§ 57, 58	
22,4	Daño causado a un campo por fuego		
22,6-12	Estipulaciones de objetos entregados en custodia	§§ 120-126, 263, 266-267, 244 cf.8-9	§§ 36-37
22,13-14	Préstamos	cf. §§ 245-6	
22,15-16	Seducción de una joven no prometida		cf. § 31
22,17	Brujería	§ 2	
22,19	Sodomía		
23,1-3.6-8	Procedimientos en el tribunal	§§ 3-5	

Mediados de la época asiria	Hitita	Sumerio	Varios
			Edicto de Ammisaduqa, §§ 20-21
cf. C+G § 3	cf. §§ 30, 31-33	Lipit-Ishtar §§ 25-6	
	§§ 1-3, 5, 174; cf.44		
	§§ 19-22		
	§§ 7, 9-11, 13, 15		
	§§ 4, 8, 12, 14, 16		
§§ A 21, A 50-53	§§ 17, 18	§§ 1-2	
		§ Ur-Nammu 15-19	
		cf. § 10	
	§ 75		
C+G § 8, F § 1	§§ 57-73, 81-85		
	§§ 93-95		
	§ 107		
	§§ 104-5		
			cf. § 9
	cf. § 74		cf. Lipit-Ishtar 34-7
§ A56			
§ A47	cf. § 170		
	§§ 187-8, 199-200		Ur. N. §§ 25'-26'

B) El Libro de la Alianza y sus paralelos del Medio Oriente Antiguo

H. Brongers, *Oud-Oosters en Bijbels recht,* Nijkerk 1960; **H. Cazelles**, *Études sur le Code de l'Alliance,* París 1946, pp. 156ss; **S. A. Cook**, *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi,* Londres 1903; **M. David**, «The Codex Hammurabi and its Relation to the Provisions of Law in Exodus», *OTS* 7, 1950, pp. 149-78; **Z. A. Falk**, *Hebrew Law in Biblical Times,* Jerusalén 1964; **J. J. Finkelstein**, «Mishpat» (Hebrew), *Encyclopaedia Biblica* V, Jerusalén 1968, pp. 588ss; **H. Frey**, «Das Ineinander von Kirche und Welt im Licht der Komposition des Bundesbuches», *Wort und Dienst,* 1948, pp. 13ss; **M. Greenberg**, «Some Postulates of Biblical Criminal Law», *Y. Kaufmann Jubilee Volume,* Jerusalén 1960, pp. 5ss; **J. E. Huesman**, «Exodus», *Jerome Bible Commentary,* ed. R. E. Brown, Englewood Cliffs, N. J. 1968, pp. 58ss; **E. Jacob**, «Die altassyrischen Gesetze und ihr Verhältnis zum Pentateuch», *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 41, 1925, pp. 319-87; **A. Jepsen**, *Untersuchungen zum Bundesbuch,* pp. 58ss; **A. Jirku**, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament,* Leipzig 1923; *Das weltiche Recht im Alten Testament,* pp. 101ss; **P. Koschaker**, *Rechtvergleichende Studien zum Gesetzgebung Hammunapis,* Leipzig 1917; **B. Landsberger**, «Die babylonische Termini für Gesetz und Recht», *Symbolae ad iura orientis pertinentes P. Koschaker,* Leiden 1939, pp. 219-34; **D. H. Müller**, *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur Mosäischen Gesetzgehung sowie zu den XII Tafeln,* Viena 1903; **S. Paul**, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law,* Leiden 1970.

Desde que el espectacular descubrimiento del Código de Hammurabi (diciembre de 1901) sacara por primera vez a la luz el material paralelo, no se ha dejado de investigar el tema de la relación de las leyes del Antiguo Testamento (particularmente las del Libro de la Alianza) con las leyes del Medio Oriente Antiguo. Parece poco útil entrar de nuevo en un territorio conocido, ya que se ha estudiado el tema con tanto detenimiento, especialmente en el área inglesa. Por eso, esta investigación intenta ser breve. Sin embargo, con el fin de animar al lector a estudiar el material de manera personal, se ofrece una sinopsis con las zonas de comparación principales. Los paralelos que se presentan oscilan mucho en lo que toca a su naturaleza; a veces, la relación es remota o incluso contraria. Obviamente, esta sinopsis no presenta ningún modelo de relación uniforme. Se cita la colección de textos de Pritchard (muy útil). Sin embargo, pueden encontrarse en la introducción de cada sección de leyes las ediciones críticas de los textos cuneiformes. Se cita previamente valiosa literatura que trata de la relación del Antiguo Testamento con el Medio Oriente Antiguo.

3. Contexto del Antiguo Testamento

20,22-26 Ley del altar

El aspecto fundamental de la interpretación de la ley del altar está en la relación de la ley antigua (vv. 24-26) con su marco actual. Sobre este asunto se han presentado dos opciones principales. Por un lado, la inmensa mayoría de los comentarios críticos (Bäntsch, Noth, Te Stroete,

etc.) considera los vv. 22-23 como un marco redaccional tardío, y, por tanto, sin valor exegético. Su interés se centra exclusivamente en la historia de las implicaciones religiosas que aparece en la ley original antigua. Por otro lado, los comentarios conservadores (de manera especial B. Jacob, Cassuto) han intentado negar cualquier actividad redaccional, y, en concreto, unir la ley del altar al relato del Sinaí. En mi opinión, ninguna de estas dos posturas ha logrado realizar dignamente su tarea exegética. Ciertamente, los comentarios críticos aciertan en la distinción de distintos niveles del texto actual; sin embargo, igualmente válida es la insistencia de los otros en que debería tomarse muy en serio la posición actual de la ley dentro de la narración del Sinaí.

El v. 22 presenta todos los indicios de ser un nexo redaccional, probablemente del deuteronomista, que sirvió para poner en conexión el Libro de la Alianza y la teofanía del Sinaí. Es llamativo el paralelo con Ex 19,3 (cf. Dt 29,1). La referencia a Yahwé que habla desde el cielo, que no está en el relato de la teofanía del Éxodo, refleja la posterior reflexión deuteronómica del acontecimiento (4,36). No se entendió como una «corrección»; ni tampoco parece aparente que el redactor percibiera una contradicción entre las tradiciones. El v. 22 tiene la función de subsumir todo el Libro de la Alianza en el marco de la teofanía del Sinaí y de explicitar a nivel literario la conexión tan enraizada en la tradición oral (cf. la introducción a los problemas relativos a las formas).

Con toda probabilidad el v. 23 es también redaccional respecto a la ley actual que comienza en el v. 24. En este sentido, la formulación en plural (22,21.30) y el contenido del mandato van también en esta dirección. Sigue siendo discutible si el TM presenta la lectura original (cf. las notas textuales). Sin embargo, las versiones demuestran que el texto actual refleja una tradición antigua. El TM no es en absoluto incomprensible. Leída a la luz de sus paralelos en el Antiguo Testamento, la primera mitad es una prohibición contra la construcción de dioses «junto a mí» (cf. Is 44,24; 63,3). La segunda mitad señala la misma idea (prohíbe los conocidos «dioses de oro y plata»). El *vosotros* enfático pone de relieve que toda la prohibición se dirige contra la realización y el uso de dichas imágenes con el fin de adorarlas. Al estar detrás de los versículos de conexión, el v. 23 proporciona una perspectiva redaccional, a partir de la cual se comprende ahora la ley del altar. La ley que sigue después (vv. 24-26) aparece en concreto dentro del epígrafe del primer mandamiento: «no tendrás otros dioses fuera de mí».

Dicha ley es muy antigua y, en su origen, independiente de su ubicación actual. Estipula que los altares se debían construir únicamente de tierra; sobre ellos se realizaban los dos tipos de ofrenda principales: el holocausto y la ofrenda «pacífica». D. Conrad (*o. c.*, p. 21ss) afirma que los «altares de tierra» eran en realidad altares de ladrillo secado al sol. Es importante el dato arqueológico de que los altares de ladrillo secado al sol estaban muy extendidos en Palestina (p.ej. Megiddo, Jericó, Siquén; cf.

Galling, *RGG*[3] I, cols. 253ss). Sin embargo, no es decisivo a la hora de entender este pasaje. Contra esta interpretación está el hecho de que no se usa la palabra hebrea que significa ladrillos (*lebēnîm*). E. Robertson (*o. c.*, pp. 18ss) ha presentado importantes argumentos para que se comprenda el altar de tierra como un altar hecho de material de construcción natural; incluiría tanto la tierra como la piedra de yacimiento. Cf. igualmente J. de Groot, *o. c.*, p. 63.

Estos altares no debían construirse a voluntad, sino únicamente en aquellos lugares en donde Dios había «revelado su nombre» (cf. notas textuales). Esto significa que los altares se ubicaban únicamente en lugares de legítima adoración. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de los comentaristas conservadores (Jacob) por poner en relación el mandamiento con la teología tardía de Jerusalén, el mandamiento incluye una multiplicidad de lugares legítimos de adoración y no se refiere únicamente a Jerusalén.

Cuando se construyen altares de piedra, no deben hacerse con herramientas o construirse con piedra labrada. No se da en la ley una razón explícita de dicha prohibición; sin embargo, es muy discutible que se busque la solución adecuada en un trasfondo mitológico. Ciertamente el marco redaccional en el que se ha situado la ley antigua no admite dicha interpretación en el periodo tardío. Conrad (*o. c.*, pp. 43ss) ha afirmado con fundamento que la prohibición no se dicta por aversión a un lujo indebido, sino que se dirige específicamente contra la adopción de altares cananeos que estaban hechos de piedra tallada. M. H. Wiener («Altars», *o. c.*, pp. 9ss) ha señalado también que estaba prohibido el altar de piedra tallada debido al papel habitual que desempeña en la ceremonia de manipulación de la sangre. La ley original parece reflejar una forma de vida seminómada y podría incluso ser anterior al asentamiento.

Ha provocado también gran discusión la prohibición de subir al altar por escalones. Noth (Exodus, *ad loc.*) sigue la interpretación corriente basándose en el v. 26b y opina que la prohibición está dirigida contra la introducción de cualquier elemento sexual en el culto a Yahwé. De Groot (*o. c.*, p. 64) cree que el énfasis de la ley no está en los escalones como tal, sino que la ley prohíbe más bien que alguien se suba al altar. Conrad (pp. 123ss) ofrece una nueva interpretación con mucho soporte y fundamento arqueológico. Afirma que la motivación de la prohibición en los vv. 26ss debe ser secundaria respecto a la ley original, ya que sólo en el siglo VIII aparecieron las ropas que cubrían la desnudez en modo tal (los calzones, por ejemplo). La prohibición original debió de tener una preocupación distinta, preocupación que fue posteriormente olvidada. De su estudio del altar de escalones saca la conclusión de que esta construcción formaba parte de un culto de un «gran dios», que se practicaba en todo el Medio Oriente Antiguo; contra él iba dirigida la prohibición. Añade además la idea de que los escalones entraron en el culto de Jerusalén a través del *debîr* del templo; esto lo pone en relación con la posterior adoración de Yahwe como «gran dios». En mi opinión, en el argumento de Conrad im-

presiona el trasfondo cultual de la prohibición. Sin embargo, no es totalmente convincente su tesis del carácter secundario del v. 26b.

El desarrollo redaccional, que se refleja aún en el texto, manifiesta la primitiva preocupación de poner material heterogéneo en estrecha consonancia con la preponderante teología de la alianza. Sin embargo, no se hizo ningún intento por eliminar las pruebas de una práctica histórica anterior. El modelo redaccional está tan presente que hace improbable la propuesta que atribuye el estado final del texto a una inconsistencia involuntaria del editor.

21,1-11 Ley sobre el esclavo

El v. 1 presenta el único sobrescrito del Libro de la Alianza. Parece indicar que en su día los *mishpatim* formaron una colección separada. En 22,17 aparece el cambio de estilo decisivo; ello indica que la colección original se extendió sólo hasta aquí (cf. anteriormente, análisis literario). Pero en la época de la redacción de Ex 24,3, el material del Sinaí se había dividido en las «palabras de Yahwé» = el Decálogo, y los *mishpatim* = todo el Libro de la Alianza. El sobrescrito sirve para conferir a estas leyes toda la autoridad divina, dadas a Israel por la mediación de Moisés, las cuales se añadían a las pronunciadas directamente por Dios.

Estas leyes tratan de regular el trato que tienen los esclavos dentro de Israel. El problema inicial tiene que ver con el término *esclavo hebreo.* ¿Qué se entiende con ello? El estudio reciente ha dejado claro que el término no designa a un grupo étnico, sino que intenta ser una designación peyorativa de un *status* legal o social de la sociedad del segundo milenio del Medio Oriente Antiguo. Los hebreos eran el pueblo desfavorecido; eran considerados inferiores y se les utilizaba para trabajos serviles. En unas treinta apariciones del Pentateuco se aplica el término a los «hebreos», bien en contraste con los egipcios (Gn 39,14; 41,12; 43,32; Ex 1,15s; 2,1.6; 3,18) bien en contraste con los filisteos (1 Sm 4,6; 13,3; 14,11, etc.). Esto implica que, al menos durante un tiempo, los israelitas aceptaron un término que se había utilizado antes para designar al forastero. En el periodo posterior se identificó el esclavo hebreo con el esclavo judío (Jr 34,9). Sin embargo, ya en Ex 21,2 el término pierde su connotación más amplia y acaba siendo identificado con el israelita. El contraste está entre ser un hebreo y un extranjero (21,8). Un hombre podía convertirse en esclavo en Israel si era vendido por unos padres arruinados o si era vendido por robo (22,2) o si se vendía a sí mismo (Lv 25,39).

La ley sobre el esclavo se presenta en estilo casuístico clásico. Se introduce la prótasis inicial mediante una frase de *kî.* A ella le sigue la apódosis, que presenta la estipulación principal de la ley. Posteriormente, una frase *'im* (si) encabeza los subapartados adicionales de la ley (v. 4). La ley estipula la liberación de un esclavo hebreo después de seis años de trabajo. Debe marcharse «libre». Éste es otro término técnico discutido; parece que designaba un *status* social libre de esclavitud, inferior, sin embargo, al del

ciudadano con todo derecho. Si vino solo, solo saldrá. Si estaba casado, su mujer saldrá con él. Si el amo le dio esposa, la mujer se queda con el amo. La contradicción total entre esta norma y el concepto de matrimonio que aparece en Gn 2,24 –por no hablar de Mt 19,6– acabaría destruyendo definitivamente esta ley en Israel, aunque sólo después de un considerable periodo de tiempo. El intento de B. Jacob (*ad loc.*) por evitar la exigencia de la ley (recuerda que la mujer se había casado sin su libre consentimiento) está lejos de ser una respuesta satisfactoria al tema en cuestión.

Sin embargo, la ley ofrece al esclavo otra opción. Puede renunciar a su derecho de rescate y ser esclavo permanentemente, debido a su amor a su amo y a su familia. El término «amor» no debe entenderse en sentido romántico. Pero la ley reconoce que un factor subjetivo puede alterar decisivamente la situación legal. El esclavo declarará abiertamente su intención. Por eso se le hará «presentarse ante Dios» (éste es un término estereotipado que significa llevarlo a juicio al santuario más próximo; cf. 22,8-9) y se le marcará para el resto de su vida con un signo de servidumbre. La ley judía posterior, que se oponía a la esclavitud por degradar la imagen de Dios, presenta una interesante interpretación teológica de dicha ley: «merece ser perforada la oreja que oyó en el Sinaí *vosotros sois mis siervos* (Lv 25,42) y que, sin embargo, prefirió someterse al hombre antes que a Dios» (*Tosefta*, Baba Kamma, VII,5).

El caso de la mujer esclava es diferente en el Libro de la Alianza, dado que era también la concubina de su amo (como una *'āmāh*). No queda libre después de seis años (cf. Dt 15,15), sino que pasa a formar parte de la familia más amplia con los derechos estipulados que la ley asegura. Se mencionan tres ejemplos críticos que pueden amenazar su *status*: si desagrada a su amo que la había destinado para sí (v. 8); si la destina para su hijo (v. 9); si el amo toma para sí otra mujer (v. 10). En el primer caso, tiene que ser rescatada por su propio pueblo. En el caso segundo, debe recibir los privilegios de una hija. En el tercer caso, debe ser mantenida con todos los derechos matrimoniales.

21,12-17 Delitos capitales

Se ha señalado durante mucho tiempo la forma tan llamativamente diferente que tienen estas frases respecto a las series precedentes. A excepción de los vv. 13ss, que presentan un excurso sobre el asilo, las estipulaciones comienzan con el participio, que en hebreo introduce el verbo y el sujeto de la frase. Parece bastante claro que esta sección perteneció anteriormente a 22,17ss. Estos versículos representan la única gran inclusión de ley «apodíctica» dentro de la sección de los *mishpatim*. Su posición actual es significativa. Supone otro esfuerzo redaccional por acabar en Israel con la clara distinción entre la ley civil y la religiosa. Puesto que el concepto de alianza incluye a ambas (las dos configuran la voluntad de Dios), la creciente agrupación de categorías tradicionalmente separadas es una indicación de la continua reflexión teológica sobre la naturaleza de la ley y la alianza.

La condena categórica a muerte pronunciada en esta serie apunta a que el origen de estas leyes es distinto del de la ley casuística precedente. Generalmente se ha defendido la propuesta de un trasfondo cultual. Queda abierto si se puede especificar con mayor detalle un ámbito institucional concreto (Schulz). En contenido, las leyes son paralelas a alguno de los Diez Mandamientos: asesinato, honrar a los padres, robo; de ese modo señalan las zonas de la vida que están categóricamente prohibidas dentro de la comunidad de la alianza.

La prohibición inicial es contraria al homicidio involuntario, y no tiene en cuenta la motivación subjetiva. Es paralela al carácter objetivo del mandamiento del Decálogo contra el asesinato; y es común a la ley del Medio Oriente Antiguo. Sin embargo, pronto en Israel se sintió la necesidad de distinguir entre asesinato y muerte accidental. Dicha necesidad se estableció en contra del trasfondo tribal de la venganza de sangre (institución que Israel heredó de su periodo preyavístico). Mientras que en otros sitios el desarrollo de un poderoso Estado centralizado logró reemplazar a la venganza del clan, la antigua ley del clan conservó en Israel su vigencia durante la primera época de la monarquía. La ley de asilo fue el primer intento de controlar la costumbre de la venganza de sangre (cf. Dt 4,41ss; 19,11ss; Nm 35). El v. 13 formula en estilo casuístico la excepción a la pena de muerte; difiere ligeramente de la que se encuentra en los *mishpatim.* Dios habla en primera persona y se dirige a Israel en segunda persona. La muerte de Joab (1 Re 2,28ss) ilustra de manera dramática el modo como se cumplió la ley.

Los vv. 15 y 17 describen un abuso dirigido contra los propios padres (Lv 20,9; Dt 21,18ss). La reorganización de la secuencia masorética que hace la Septuaginta proviene del sentido del orden lógico. El término «golpear» no significa obviamente un golpe de muerte, pues esto ya ha sido tratado en el v. 12. La ley judía posterior (cf. *Mekilta*) limitó la ley al golpe que producía un daño. El término *maldecir* tiene una connotación un poco más amplia que imprecar, e incluye otras formas de deshonrar a los padres. El castigo no es menos severo que la blasfemia (Lv 24,16). Hay una dificultad sintáctica en el v. 16, ya que no queda claro cuál es el antecedente de «su mano». Difícilmente es la mano del comprador. Además, si se acepta que el vendedor es el antecedente, ¿por qué tendría que mencionarse su venta (cf. la elaborada discusión de la *Mekilta*)? RSV ofrece la mejor solución, al leer las conjunciones como alternativas («si... o»).

21,18-36 Leyes que regulan daños corporales

El primer ejemplo describe el daño que se produce en una disputa cuando un hombre ataca a otro. De ese daño se puede recuperar a su debido tiempo. La frase «puede salir fuera», aunque sea con la ayuda de un bastón, indica que se da una recuperación importante, ya que incluso un cojo podría moverse dentro de su casa. Al agresor se le exige que lo indemnice por la pérdida de tiempo causada y por el cuidado tenido du-

rante la recuperación. El elemento de motivación no juega ningún papel en el daño no fatal (contraste con el *CH* § 206).

De acuerdo con la ley general del Medio Oriente Antiguo, se trata en un párrafo separado el caso del daño corporal que afecta a un esclavo. Es llamativa la disparidad de parecer entre el caso de un ciudadano libre y el de un esclavo. El hecho de que se incluya una paliza mortal en esta sección de daños corporales implica que este caso no se incluye automáticamente entre las estipulaciones de homicidio involuntario del v. 12. Esta primera impresión se confirma al ver la pena impuesta a la paliza mortal: «será castigado». El texto Samaritano advirtió la dificultad y usó la expresión habitual «morirá sin remedio». Los intérpretes judíos (*Mekilta,* Rashi, Jacob, Cassuto) siguen defendiendo que se trata de una pena de muerte. El Talmud (San. 52b) especifica la decapitación como castigo. Cassuto valora mucho la «importante innovación» del Antiguo Testamento de tratar al esclavo como a un ser humano. Sin embargo, a pesar de las buenas intenciones mostradas a favor de la Biblia, no puede mantenerse dicha interpretación. La fórmula «será castigado» es vaga en grado extremo y no puede identificarse *per se* con la pena de muerte. La determinación de la pena queda aparentemente a la discreción del juez. La motivación final elimina cualquier duda sobre si se aplica a los esclavos un criterio diferente del que se utiliza con los ciudadanos libres. El amo queda totalmente exonerado de haber herido a su esclavo «porque es su propiedad». Es triste reconocer que este versículo siguió proporcionando en los Estados Unidos a mediados del siglo XIX una justificación de la «enseñanza bíblica» sobre esclavitud.

El v. 22 comienza con un estilo típicamente casuístico, y trata del caso del daño causado en una pelea a una mujer embarazada. Generalmente los comentaristas han aceptado que el daño era accidental. Sin embargo, Daube (*o. c.*, p. 108) ha defendido la existencia de una acción con mala intención (cf. Dt 25,11ss). Si no hay daño corporal fatal, y de acuerdo a la práctica común de la ley del Medio Oriente Antiguo, se impone una multa. Los comentaristas han encontrado dificultades con esta frase bastante imprecisa: «con la cantidad que el marido de la mujer pida»; esta frase han motivado incluso la presentación de enmiendas. Según parece, se aceptaba el procedimiento común del juicio de un árbitro. La ley que sigue (v. 23) no se relaciona con la anterior por orden lógico, sino por el uso común del término «lesiones» (cf. vv. 22 y 23). Los daños descritos posteriormente no están explícitamente unidos al caso de aborto, sino, de manera general, al daño corporal.

Dentro del campo de daños permanentes aparece luego la conocida casuística de la ley del talión (*lex talionis*): «vida por vida, ojo por ojo, diente por diente...» (cf. Lv 24,18ss; Dt 19,21). El paralelo cercano de las leyes cuneiformes (*CH* § 195ss) y la inscripción púnica tardía (citada por Alt, *o. c.*, *KS* I, pp. 342ss) muestran el trasfondo común del Medio Oriente que subyace a dicha formulación. El principio que está en juego es: el castigo tiene que ser igual que la ofensa. Se ha presentado frecuentemente esta

norma como un elemento «primitivo» de la ley bíblica, y se la ha utilizado como prueba de lo burda que era la primitiva legislación de Israel. Sin embargo, los recientes estudios legales comparativos de J. J. Finkelstein (*o. c.*, pp. 91ss), seguido por S. Paul (*o. c.*, pp. 75ss), han contribuido mucho a descartar esta postura. Finkelstein afirma que la introducción de las normas de tipo talión del Código de Hammurabi era un intento de ampliar el objetivo de la ley criminal y de incluir un tipo de delitos tratados previamente como agravios puramente civiles. Su resultado era la oferta de protección ante acciones de violencia física a miembros de un nivel social inferior y de igualdad ante la ley. Los poderosos no podían evitar ya la pena por un crimen mediante la paga de una multa. Así el principio de la *lex talionis* marcó un avance importante en la historia de la ley, y no fue de ningún modo una reliquia de la era primitiva.

Como es bien sabido, el midrás judío posterior reinterpretó la ley en el sentido de que había que compensar económicamente el valor de una vida o de un ojo (*Mekilta*, B. Talmud, Baba Kamma, 83b-84a). B. Jacob defendió con agudeza que éste era el sentido original del texto del Antiguo Testamento (*Das zweite Buch Moses, ad loc.*), pero incluso un investigador tan tradicional como Cassuto lo ha rechazado. Sin embargo, Daube sostiene con buenos argumentos (*o. c.* pp. 102ss) que la represalia incluía desde el principio un concepto de compensación. Ciertamente, en la época de Lv 24,18 se había ampliado la fórmula «vida por vida» para incluir la compensación tanto por el homicidio como por la muerte de un animal. El intento de Daube por reconocer en la ley características del marco de la ley civil aporta una dimensión interesante al tema.

En la ley que sigue (vv. 26ss) aparece un ejemplo claro del nuevo sello hebreo impuesto sobre el material antiguo. Si un amo hiere a su esclavo bien de un modo importante (pérdida de un ojo) bien causándole la insignificante pérdida de un diente, debe liberar al esclavo. Obviamente, la ley trata de evitar cualquier tipo de malos tratos a los esclavos; por eso, agrupa todos los daños sin distinción alguna. Sin embargo, la ley es un buen ejemplo de la nueva orientación hacia la que caminaba el Antiguo Testamento, y proyecta nueva luz sobre la anterior y tradicional ley de los esclavos (vv. 20ss). No se libera a un esclavo por haber causado un daño a la propiedad, sino porque es un ser humano oprimido. Por eso, la pérdida de un diente y la de un ojo representan acciones en las que se comete un abuso.

La ley sobre el buey que acornea es un ejemplo clásico de la tradición legal común del Medio Oriente. Sin embargo, el hecho de que la secuencia de los diversos casos no aparezca organizada de acuerdo a la lógica estricta (se esperaría que el v. 35 precediera al 33) apunta a la práctica común de incluir una ley suplementaria al final y no tanto de combinarla con el material más antiguo (cf. Daube, *o. c.*, p. 85). Tanto el *Código de Hammurabi* §§ 250ss como las *Leyes de Esnunna* §§ 53ss distinguen entre el daño inicial y la destrucción causados por un buey que habitualmente acornea, buey conocido por los excesos que comete. En el primer caso, no

se considera responsable al dueño, aunque en caso de pérdida de propiedad debe compartir dicha pérdida (*Esnunna* § 53). En el segundo caso, es responsable y debe pagar una multa. De manera similar, la ley bíblica establece una distinción entre la primera ofensa y la acción habitual de acornear. Sin embargo, la diferencia decisiva radica en la severidad de la ley bíblica respecto al último caso. Si se ha amonestado al propietario y, sin embargo, no hace lo posible para que su animal no mate a una persona, él mismo será condenado a muerte (22,29). Ya en tiempos tan antiguos como en 1903, D. H. Müller (*o. c.*, pp. 166ss) afirmó que la estipulación del v. 29b estaba dirigida contra el procedimiento del Medio Oriente Antiguo de matar al hijo o a la hija de una persona para compensar un delito (*CH* §§ 229ss). En principio, en la Biblia no se puede recompensar la pérdida de una vida humana con una multa. Sin embargo, la familia del asesinado puede tener el derecho de suavizar la ley con piedad, y reducir el castigo a un rescate (v. 30). Greenberg (*o. c.*, pp. 13ss) está seguro de que la estipulación de matar a pedradas al buey que acornea (v. 28) es una reflexión precisa, hecha desde la perspectiva exclusivamente bíblica del valor de la vida humana. A pesar de que ello puede ser cierto en los niveles posteriores de la tradición bíblica, la estipulación inicial parece reflejar un concepto más primitivo de culpabilidad, tal y como lo indican los paralelos de otras culturas (Frazer, *Pausanias' Description of Greece,* Londres 1898, II, pp. 370ss, citado por Driver, p. 221).

Los vv. 33ss presentan un caso ligeramente diferente de daño a animales causado por dejar abierto un pozo. El propietario es responsable de indemnizar por los daños. En el caso de un animal que daña a otro, paralelo al *Código de Hammurabi* § 53 es el compartir la pérdida.

21,37-22,16 Daños a la propiedad

El v. 37 introduce el caso del robo de un buey o una oveja y estipula la recompensa monetaria (cuatro o cinco veces mayor, según sea uno u otro animal). Siguen en los vv. 2b y 3 dos subcategorías de robo, que están en estrecha conexión con el caso inicial y están marcadas con la partícula *'im.* Si un hombre no puede restituir, se le vende con el fin de proporcionar la compensación por la cosa robada. Si el animal es encontrado vivo en manos del ladrón y, por tanto, puede ser fácilmente devuelto, la compensación del robo se reduce a pagar el doble.

En la forma actual del TM, 22,1 introduce otra ley con contenido diverso, que interrumpe la secuencia de la ley relativa al robo. Se trata del caso de un ladrón al que matan durante un allanamiento de morada, y emite un juicio sobre las consecuencias legales. Es una interpolación literaria, y separa el sujeto del v. 3b de su antecedente en el v. 37. La mayoría de las traducciones modernas (RSV, NEB) han considerado necesario reorganizar el orden de los versículos. Sin embargo, NJPS y Cassuto mantienen la secuencia del TM, justificándola con razones convincentes. Sin duda alguna, la estipulación de los vv. 1-2 es una interpolación en la ley

más antigua; sin embargo, se presenta como una ley primitiva, algo que probablemente se realiza con toda intención. Los versículos centran su atención en el problema más importante en relación con el robo: la pérdida de la vida por un acto de violencia. La ley trata de conservar las vidas de las dos partes implicadas. Se exculpa al dueño de la casa si mata al ladrón de noche en defensa de su casa. A la inversa, la ley protege también la vida del ladrón. Si lo matan a la luz del día, es responsable del homicidio el que ha cometido dicho acto y está expuesto a la venganza de sangre (Nm 35,27; Dt 19,10) (cf. Reventlow, *VT* 10, 1960, pp. 311ss). Que yo sepa, no hay otro código tan preocupado por la vida del ladrón (una comparación de la ley judía y romana del robo puede verse en Boaz Cohen, *Jewish and Roman Law* II, Nueva York 1966, pp. 409ss).

En los vv. 4-5 se trata el daño producido por el pastoreo de ganado y por un incendio. Los dos significados diferentes de la raíz hebrea *b'r* son la causa de la llamativa diversidad de interpretación de estas leyes en los diferentes comentarios (véanse las notas textuales). Por otra parte, algunos investigadores como Hoffmann (*ZAW* 3, 1883, p. 122) y Bäntsch defienden que se mantenga el significado habitual del verbo «quemar» y proponen que la ley original está en conexión con el caso del incendio negligente del campo del vecino. Contrastan este caso con la ley siguiente, que trata del incendio accidental y lleva consigo una pena más suave. Por otra parte, otros muchos investigadores han rechazado esta opinión y entienden que el v. 4 se refiere a una infracción del pastoreo del ganado y que sólo el v. 5 se refiere a un daño causado por incendio. Según esta última opinión, la confusión procede de haber malinterpretado el significado nada común del homónimo. Los comentaristas rabínicos se dieron cuenta del problema filológico; sin embargo, introdujeron otra distinción en el v. 4: daño causado por el hecho de pisar y daño producido por el comer (cf. Rashi). El paralelo del *Código Hitita* §§ 105-107 es una confirmación adicional de la segunda opinión; tal como observa Cassuto, dicho *Código* yuxtapone el daño del pastoreo de ganado y el daño de incendio. El hecho de que aparezca en el código del Medio Oriente el orden contrario debilita un poco la fuerza de este último argumento. Sin embargo, la segunda opinión presenta el argumento más sólido.

En el caso del daño causado por el pastoreo del ganado, si se da el caso de un pastoreo ilegal que destroza un trozo del campo de un vecino, será el propietario de los animales que causan el daño el encargado de la restitución; para ella tendrá en cuenta la producción habitual del campo dañado. Dicho con otras palabras, tendrá que recompensar la pérdida que padece el vecino. Sin embargo, si se destruye todo el campo del vecino y no se puede determinar cuál podría ser la producción del campo, la parte que causa el daño tiene que compensar con lo mejor de su propio campo. Posteriormente la exégesis rabínica introdujo distinciones precisas entre campos de inferior, igual o mejor calidad (Baba Kamma 6b).

Los vv. 6-14 tratan de los distintos casos de daño a los bienes que se tienen en custodia. La interpretación judía posterior introdujo distinciones exactas entre el que recibe en custodia bajo pago y el que lo hace sin recibir paga alguna; sin embargo, la diferenciación del AT se basa únicamente en la propiedad en cuestión. Sin embargo, aparece en el v. 14 el caso del animal alquilado, que es ciertamente una categoría diferente de la del desembolso gratuito.

El primer caso de los vv. 6ss tiene relación con el robo de un artículo dejado en custodia. Si se detiene al ladrón, se resuelve el caso simplemente con la solicitud de una compensación doble a la parte que causa el daño. Si no se detiene al ladrón, el depositario tiene que declarar ante el juez su inocencia de la acusación de apropiación indebida (se ha mantenido la expresión antigua «ante Dios» = en el santuario). El propietario del artículo robado tiene, pues, que aceptar el juramento en lugar del objeto. El v. 8 parece ser una continuación del principio del v. 7, e incluye el caso de robo por parte del depositario. Siempre que surge una disputa sobre la propiedad de un artículo, es el juez el que decide el caso; el que sale perdedor tiene que restituir el doble. No se explica el proceso concreto de adjudicación, sino que se da más bien por conocido. El tono racional del procedimiento legal habla en contra de que se realizase por medio de las antiguas ordalías (Nm 5).

Los vv. 9-12 tratan el caso del daño a un animal entregado en custodia. Si nadie fue testigo del accidente, el que recibe la custodia testifica su inocencia delante de un juez y es exculpado, ya que ello estaba fuera del área de su responsabilidad. Sin embargo, si los animales hubieran sido robados, se le consideraría responsable y tendría que restituirlos en su totalidad. Tampoco se le considera responsable del daño causado por animales salvajes; sin embargo, se exige la prueba de ello.

Naturalmente, es más responsable la persona que toma la iniciativa de pedir prestado un animal a su vecino. Así, en el caso de daño accidental debe siempre restituir, a excepción del caso en que estuviera presente el propietario. Esta última estipulación implica que el daño no fue causado por negligencia, sino que supera el control del que tomó prestado el animal. Más difícil de explicar es la última frase del v. 14b (cf. las notas textuales). Algunos comentaristas la han interpretado como una frase que introduce un tema totalmente nuevo; en concreto, el caso de un daño producido a un animal por parte de un empleado contratado. Sin embargo, es más normal interpretar el versículo como continuación de la ley precedente. En este caso, el animal fue alquilado y no tomado en préstamo. Dado que, por su propia naturaleza, la operación incluye el riesgo de daño, el propietario del animal alquilado debe aceptar el perjuicio posterior como una pérdida. Sin embargo, la dificultad de esta interpretación sigue siendo la enorme discrepancia existente entre el pequeño beneficio obtenido por el alquiler y la enorme pérdida infligida por el daño.

El caso final trata de la seducción de una joven que no está aún prometida. Desde hace mucho, los comentaristas notaron la inclusión de este daño en el Libro de la Alianza dentro de la sección *daños relativos a la propiedad*. Ciertamente, parece tratarse de una secuencia tradicional. Sin embargo, el contenido de la ley hebrea presenta una importante transformación respecto a los otros códigos del Medio Oriente Antiguo. En primer lugar, no se hace distinción respecto al *status* de la mujer (ya sea libre o esclava). Es verdad que si la mujer está prometida, se considera adulterio; ello supone la pena de muerte (Dt 22,23ss). La estipulación de que el seductor debe casarse con la muchacha es la prueba de que la seducción de una joven no prometida no se consideró ya un daño a la propiedad. De manera distinta al Nuevo Testamento, las leyes que regulan la relación sexual en el Antiguo Testamento se centran no tanto en condenar las relaciones sexuales prematrimoniales como tal, sino en exigir la total responsabilidad al varón respecto a las consecuencias de su acción. Se condena la promiscuidad a causa de la incapacidad de la persona explotada para soportar lo que se exige en el matrimonio. Sólo si el padre de la muchacha se opone al matrimonio –se ofrece de nuevo una nota ética– se compensa el daño con un pago en metálico. Raramente se hace mención en el Antiguo Testamento al precio de la novia (*mōhar*); aparece sólo en pasajes antiguos (Gn 34,12; 1 Sm 18,25). En ugarítico existe un término afín. Mucho de lo que se sabe sobre su uso procede de la práctica árabe moderna, que ha conservado una costumbre aparentemente paralela. No se trata de una dote, sino de un precio que se paga a la familia por la mujer que se va a convertir en esposa. Debido a su pequeño papel en el Antiguo Testamento, hay razones para sospechar que procede de una práctica tardía; sin embargo, no hay datos que confirmen esta tesis.

22,17-30: Mezcla de leyes religiosas y sociales

El v. 17 marca el comienzo de la segunda parte del Libro de la Alianza. El estilo casuístico de los *mishpatim* acaba en el v. 16, y no aparece en la última sección. La sección que sigue, llamada frecuentemente los *debarim* –las palabras, en contraste con los *mishpatim*–, presenta una diversidad de estilos. Aparecen el imperativo de segunda persona de singular (v. 17), el imperativo de segunda persona de plural (v. 21), el participio (v. 18) y el estilo «cuando tú...» (v. 22).

Es variado el contenido del primer párrafo. Los esfuerzos contemporáneos para separar claramente lo ético, lo cultual y lo social no sirve para nada, e indica claramente que dichas categorías eran ajenas a Israel. Sin embargo, hay cierto orden en este párrafo, lo que revela un plan. Los vv. 17-19 tratan de tres violaciones que exigen la pena de muerte: la magia, la sodomía y la idolatría. Los vv. 20-26 prohíben diferentes formas de opresión del pobre y del débil. Los vv. 27-30 parecen ser leyes de santidad con un contenido menos unificado.

22,17 «No dejarás con vida a las hechiceras». La expresión «no dejarás con vida» es un término técnico para referirse a la proscripción (Nm

31,15; Dt 20,16; 1 Sm 27,9-11). Sin embargo, no parece ser idéntico a la forma habitual *môt yûmāt* («morirá sin remedio»). El objetivo del primero parece más amplio, e incluye la exterminación del país. La forma femenina «hechicera» indica la frecuencia con que se identificaba dicha práctica con la mujer; sin embargo, existe también la forma masculina. La brujería era una forma de práctica mántica, identificada con el paganismo extranjero (Dt 18,12ss; 2 Re 9,22); también una amenaza común contra la adoración que Israel profesaba a Yahwé. Aparece desde el periodo más antiguo al periodo más moderno (Jr 27,9; Ez 13,9). Dt 18,9ss presenta el catálogo más completo de las diferentes formas de brujería. Sin embargo, sigue sin saberse con qué exactitud se distinguía en Israel entre la adivinación, el presagio, la brujería, etc. Desde el principio todas estas prácticas fueron consideradas ilegales: eran una «abominación» que violaba la santidad del pueblo de Dios. Bastante interesante es que en el Deuteronomio se opone a la adivinación y brujería el oficio del verdadero profeta. El brujo se atribuía el poder (Is 47,9) de interpretar y controlar el futuro; ello se oponía a la autoridad de Dios (Is 47,12ss). Los profetas atacaban y ponían constantemente en ridículo al brujo y al mántico (Is 8,18ss; Miq 5,12). La narración bíblica clásica es, por supuesto, la historia de Saúl y la nigromante de Endor (1 Sm 28).

22,18. En Israel se consideraba siempre la bestialidad como una perversión vergonzosa (Lv 18,23; 20,15ss; Dt 27,21). Cassuto señala el trasfondo mágico de dicha práctica tanto en Ugarit como en Babilonia. La ley hitita prohibía sólo la práctica con algunos animales (§§ 187, 188, 199, 200).

22,19. (cf. las notas textuales). Esta ley muestra con claridad la exclusividad exigida por Yahwé en este primer periodo (cf. la discusión sobre el Primer Mandamiento). La expresión «henoteísmo» (que se hizo tan popular) refleja de manera inexacta la exclusividad exigida por la ley de Israel. La formulación de Is II no se diferencia mucho (44,24; 45,21, etc.). El hecho de que el sacrificio a otros dioses incluyera frecuentemente el sacrificio de niños (Dt 12,31) indica además la estrecha conexión en cuanto a su contenido de este versículo con los dos precedentes.

22,20-26. Estos versículos presentan diversas formas de opresión contra los pobres y débiles. El extranjero (*gēr*) era vulnerable porque no tenía la protección de su clan. La viuda y el huérfano estaban expuestos a la violencia, y no tenían el apoyo del marido y del padre. Característico del Antiguo Testamento es la intensa preocupación por el pobre. El estilo cambia (primera persona), ya que Dios se sitúa directamente en el papel de protector especial. La naturaleza viciosa del préstamo de dinero aparece aquí con mucha más claridad que en las otras referencias a dicha práctica (cf. Lv 25,35-37; Dt 23,20-21; 1 Sm 22,2; 2 Re 4,1; Sal 109,11). Rashi señala que la raíz de «interés» es *nšk*, que significa «morder», y comenta: «pa-

rece la mordedura de una serpiente... que produce una pequeña herida en el pie de una persona, que al principio no siente, pero que se hincha de repente y se esparce por todo el cuerpo hasta la parte superior de la cabeza. Ocurre lo mismo con el interés».

La ley permitía que se estableciera como seguridad una garantía con ciertas condiciones (Dt 24,17; Am 2,8; Job 22,6; 24,3; Prov 20,16); sin embargo, intentaba prevenir su abuso. Obligando al acreedor a devolver al pobre cada noche el abrigo que tomó en prenda, crea tales inconvenientes que pone un freno a la práctica. Sin embargo, la motivación actual de la ley va más allá de la estipulación legal y apela a la compasión del acreedor.

Tres son las razones de la prohibición que aduce este párrafo: a) Israel conoce por propia experiencia qué significa ser extranjero (v. 20); b) pertenece a la naturaleza de Dios el ser compasivo (v. 26); c) la alianza con Dios («mi pueblo», v. 24) excluye en esta relación la explotación.

22,27-30. Estos versículos tratan de diversos temas tal y como aparecen agrupados en el Código de Santidad (Lv 17ss). El v. 27 pone en relación la prohibición de injuriar a Dios o al gobernante (Lv 24,15ss). El Antiguo Testamento considera claramente que la autoridad del gobernante procede de Dios. Tradicionalmente se ha tratado en referencia al Quinto Mandamiento (Ex 20,12) el elemento teológico presente en esta yuxtaposición. Se discute el significado exacto del término *nāśî'* (gobernante). La palabra aparece con bastante frecuencia, pero casi siempre en la fuente sacerdotal o en el libro de Ezequiel. Noth (*Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930, pp. 151ss) sacó la conclusión de que el término se refería a un representante de la tribu en la anfictionía. Otros han afirmado que el *nāśî'* designaba a un único gobernante, que estaba por encima de todos, probablemente el rey (cf. van der Ploeg, RB 57, 1950, pp. 40ss y Speiser, *o. c.*).

Debido a la dificultad filológica (cf. notas textuales), sigue estando un poco oscuro el significado exacto del v. 28a. En general, la ley está en relación con la ofrenda de los primeros frutos, especialmente de la viña; sin embargo, el vocabulario es distinto del de los pasajes más conocidos (Lv 23,9ss; Dt 26,1ss). Sobre el v. 28b, véase la discusión en Ex 13,1ss (mandamiento de ofrecer el primero de los hijos y de los animales). No se explica el medio concreto por el que se debía realizar la «entrega»; sin embargo, se usa el mismo verbo tanto para las personas como para los animales (ahí reside lo esencial del problema). Se entrega al primogénito en el octavo día; no se lo acepta antes de dicha fecha (Lv 22,27).

Se ha eliminado a menudo el v. 30; se lo consideraba secundario debido a su forma plural. Sin embargo, el contenido de la ley ofrece una impresión de antigüedad. Heinisch y Cazelles presentan una objeción más seria a su originalidad. ¿Acaso no permite Ex 21,35ss que se utilice un buey que ha sido matado por otro? Se podría responder que Ex 21,35ss no habla de comer. Quizás se utilizaba sólo su piel. Sin embargo, se debería

dudar de la recurrencia a cualquier tipo de armonización fácil, que presenta pruebas insuficientes. No está del todo claro el modo como se resolvió la tensión entre estos versículos. Tampoco debería parecer sorprendente dicha tensión en una colección de leyes tal. Está prohibido comer un animal destrozado en el campo, porque su sangre no ha sido secada de manera adecuada (Dt 12,27). Sin embargo, según Lv 7,24, se podría utilizar un animal destrozado para todo excepto para comer. La llamada a la santidad de Israel recuerda al Código de Santidad (Lv 19,2).

23,1-9 Leyes que regulan los procedimientos judiciales

Por su forma y su contenido los vv. 4-5 interrumpen una serie de leyes de los vv. 1-3, 6-9, que prohíben diversos abusos en relación con el tribunal. El estilo de estos versículos es «si tú...», en contraste con el estilo prohibitivo de los vv. 1-3, 6-9. Fuera de la sección *mishpatim* aparece únicamente en estos versículos el uso de *kî* y *'ô*. Los vv. 4ss tratan de la conducta que se debe tener con el enemigo propio, y no están en conexión con los procedimientos judiciales. Se han presentado diversas propuestas para explicar la forma actual del texto, surgido de la interpolación. La explicación de Cassuto es únicamente homilética y no tiene valor descriptivo. B. Jacob es franco al manifestar su incapacidad para ofrecer alguna justificación («un enigma»). Noth afirma que el término «enemigo» significa «aquel con el que se está teniendo una disputa legal», y está, por tanto, en relación con el contexto actual. A pesar de que no intenta realizar una explicación histórica sobre el origen de la interpolación, H. Frey observa un orden en el texto actual. Afirma que los vv. 4-5 no interrumpen únicamente una unidad cerrada. Los vv. 1-3 se refieren sobre todo al papel del testigo, mientras que los vv. 6-9 están dirigidos al juez. Independiente de las razones históricas de su posición actual, los vv. 4-5 amplían el tema de la justicia para el pobre y el extranjero en el tribunal, incluyendo al enemigo desprotegido. Ciertamente, los versículos ilustran el alcance de la demanda, eligiendo un ejemplo que está fuera del ámbito del tribunal (está fundamentalmente bajo el ámbito de la conciencia). El estilo parenético de la homilía está indicado por el cambio del estilo prohibitivo a la formulación positiva.

Los vv. 1-3 exploran con aguda penetración las diversas tentaciones que debe afrontar el testigo en el antiguo Israel. En primer lugar, tiene la responsabilidad de evitar rumores incontrolado, que destruyen la fama de una persona y prejuzgan un caso sin pruebas (Ex 20,16). Por otra parte, se advierte al testigo que no realice «contactos» con los malvados, que lo fuercen a testificar en falso. Ciertamente, la ley hebrea está al corriente de las presiones económicas, sociales y políticas que se ejercen sobre alguien que se ha permitido entrar en relación con grupos especialmente poderosos (sobre la expresión *pon tu mano con*, cf. 2 Re 15,19; Jr 26,24; Job 30,2).

El v. 2 presenta una variedad de problemas relativos a su formulación original (cf. notas textuales). El término *rabbîm* aparece en el hebreo tar-

dío con el significado de «el poderoso», y designa un alto cargo (Job 35,9, 2 Cr 14,10). Si, tal y como hace NJPS, se acepta este significado para el v. 2, se logra un contraste magnífico con el «humilde» del v. 3. Además, éste fue probablemente el modo como se entendió tardíamente el pasaje. Sin embargo, es filológicamente improbable que éste fuera el sentido original de la palabra. El versículo previene más bien contra el «ir detrás» de la mayoría para hacer el mal (1 Re 16,21). En la segunda parte, se repite una estipulación similar en relación con el testimonio que distorsiona las pruebas presionado por la opinión mayoritaria. En los tribunales rabínicos tardíos se pedía al juez más joven que fuera el primero en expresar su opinión para que la mayoría no influyera sobre él (M. San 4,2; Rashi). Los comentaristas han estado tentados de enmendar el texto del v. 3 y leerlo así: no tendrás preferencia por un «hombre importante» respecto a un «pobre hombre». Sea o no original, el TM actual manifiesta la conciencia del sutil peligro que representa en el tribunal un prejuicio a la inversa; también esto supone una amenaza para la justicia. Lv 19,15 presenta el paralelo más cercano: «ni favorecerás al pobre, ni tendrás miramientos con el poderoso».

Dt 22,1ss desarrolla con mayor amplitud el asunto de la responsabilidad con el propio hermano, mediante la devolución de un animal perdido o la ayuda a uno en dificultad (incluso cuando se trata de una acción que pasa desapercibida). B. Jacob llama correctamente la atención sobre el paralelo de las leyes hititas (§ 45); es un buen recordatorio de que dicho sentido de la justicia no se limita a Israel (para una explicación de las últimas palabras, cf. las notas textuales).

En su especie, los vv. 6-8 no son muy diferentes de 1-3. Sin embargo, Frey tiene cierta razón al observar un cambio; sería más apropiado dirigirlos al juez. No debe torcer la justicia con el fin de quitar al pobre su derecho. Debe distanciarse de la mentira, gran enemigo del inocente (1 Re 21,13ss). Una vez más, se denuncia el soborno, símbolo eterno de la corrupción personal. Finalmente, el v. 9 presenta la preocupación familiar por el extranjero, especialmente vulnerable a los actos de violencia e injusticia por su posición de aislamiento. Se presenta el motivo con una frase (se cambia de repente a la forma plural), que recuerda una vez más a Israel su esclavitud egipcia, y que apunta a un uso parenético de este material en algún momento de su desarrollo.

23,10-19 El calendario cultual

Comienza esta sección con la ley sobre el año sabático (cf. Dt 15,1ss; Lv 25,2ss) y el sábado, sección que en su contenido es fundamentalmente cultual. No se debe sembrar ningún cultivo el séptimo año; la tierra puede quedar en barbecho e inactiva. Los dos verbos del v. 11, *šmṭ* («dejar descansar») y *nṭš* (no cultivar, abandonar), son casi sinónimos. En otros lugares, *šmiṭṭāh* es un término técnico para la remisión de la deuda. No queda claro en esta ley si todo el país celebraba simultáneamente el año sabático

(cf. Lv 25,2ss) o si variaba en función de las propiedades particulares. Es difícil imaginar cómo pudo darse en la práctica la primera alternativa.

Se ha discutido mucho la motivación original del año sabático. Ya tuviera antiguamente un matiz mítico, ya surgiera por algún interés agrícola, el hecho es que a la ley de Israel sobre la tierra se le dio una explicación teológica. A veces, especialmente en los escritos sacerdotales, la motivación trataba de preservar la idea de la propiedad de la tierra por parte de Yahwé, que la dejó a Israel para que la usara (cf. von Rad, «The Promised Land and Yahweh's Land», *Problem of the Hexateuch*, pp. 79ss). En el Éxodo aparece destacada la motivación social. Cualquier cosa que crezca en la tierra es para el pobre y las bestias del campo. El motivo del descanso y de las bestias del campo ha hecho que Frey percibiera las imágenes de una «vuelta al paraíso». Sin embargo, en este momento la idea parece estar muy ausente del texto. Aparece también en el Decálogo la preocupación por que los animales domésticos, los esclavos y los trabajadores descansen. Parece provenir de un auténtico sentimiento humanitario, dirigido a subordinados y animales por igual, que con el tiempo recibió de la alianza una base teológica. Ciertamente, esta idea coincide con el énfasis deuteronómico de que «todo Israel» celebre junto el sábado.

El v. 13, que vuelve de nuevo a la forma de la segunda persona plural y del discurso directo de Dios en primera persona, da la impresión de ser una conclusión homilética de la colección. Sin embargo, dado que es similar en su estilo a diversos comentarios homiléticos del interior del corpus de leyes (22,30; 23,9b), no se debería considerar evidente que las leyes concluían originalmente en el v. 12. También la segunda parte del versículo (otra variación de un tema conocido) es más una glosa parenética que una conclusión formal.

23,14-19. Cf. la discusión clásica de Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, pp. 470ss; H.-J. Kraus, *Worship in Israel*, pp. 26ss. La relación con Ex 34 se discutirá en el comentario a dicho capítulo.

Tras las referencias al descanso sabático, el calendario cultual habla de las tres peregrinaciones anuales en una sección que presenta grandes signos de ser una unidad originalmente independiente. Al menos en los últimos cien años se ha centrado la discusión sobre estos versículos en problemas relacionados con la reconstrucción de la historia cultual de Israel. Para una introducción sobre estos amplios asuntos, que superan el objetivo de un comentario, se remite al lector a la bibliografía. Se ha aceptado comúnmente que el calendario de Ex 23 (con el paralelo de Ex 34) representa la forma primitiva de la tradición, y precede a los calendarios posteriores de Dt 16, Lv 23 y Nm 28ss.

Se presenta el calendario original de los vv. 14-16 en la forma de la segunda persona del singular (destinatario) y de la primera persona del singular (emisor). El v. 17 presenta un sumario de la ley y cambia a la tercera persona. Se han añadido como apéndice dos leyes adicionales (vv.

18-19). Aparece inmediatamente el trasfondo cultual del calendario. Todo varón debe presentarse ante Dios en el santuario tres veces al año. Tal y como se desprende del calendario de Guézer (*ANET*², p. 320), en la primitiva Palestina se dividía el año en estaciones agrícolas (sobre este tema, véase S. Talmon, *JAOS* 83, 1963, pp. 177ss). También los tres festivales de Ex 23 están vinculados a periodos agrícolas anuales como ocasiones para alabar a Yahwé. La «fiesta de los panes ácimos» (*hammaṣṣōt*), que dura siete días en el mes de Abib (Ex 13,4), marcaba el comienzo de la cosecha de la cebada en primavera, ya fuera al final de abril o a primeros de mayo. El «festival de la cosecha» (*haqqāṣîr*), llamado normalmente «festival de las semanas» (*šᵉbû'ôt,* Dt 16,9), celebraba la conclusión de la cosecha del grano (en junio). El «festival de la recolección (*hā'āsîp*) tenía lugar en septiembre, al final del año, a la conclusión de la estación de la uva y de la aceituna.

Sin embargo, ya en este nivel tan primitivo del desarrollo de la tradición comenzaron a vincularse los festivales agrícolas con acontecimientos históricos de la vida de Israel. La fiesta del pan ácimo conmemoraba el éxodo de Egipto (Ex 13,3ss; Dt 16,3, etc.). Un nivel de la tradición conecta el uso del pan ácimo con la prisa de la salida de Egipto (no dio tiempo para la levadura: Ex 12,34.39). Dado que dicha motivación parece ser secundaria, los investigadores han especulado, sin llegar a lograr un consenso, sobre el significado original de la levadura. Pasara lo que pasara, entró en la tradición como un tema heredado y recibió un significado nuevo. Tiene su importancia el hecho de que no se haga ninguna mención explícita de la pascua en Ex 23 (cf. 34,25). Se ha interpretado frecuentemente esta omisión como indicación de un desarrollo separado de la tradición de la pascua y del pan ácimo que llega hasta el periodo del Deuteronomio (cf. la discusión sobre el c. 12). Kraus (*o. c.*, pp. 48ss) resume en tres epígrafes el proceso de adaptación del festival del pan ácimo desde el tiempo de los cananeos: a) se centra toda la celebración en Yahwé, que se distingue de cualquier Dios de la fertilidad; b) se centraliza el festival; c) se historiza el festival. Hay un amplio consenso respecto al primer y tercer puntos. Sin embargo, sigue siendo ampliamente debatido el segundo punto (la centralización).

Dt 16,9 establece el festival de la cosecha: siete semanas después de que se mete la hoz por vez primera en el grano. De ahí el nombre «Pentecostés». El festival considera que la cosecha del trigo sucede unas siete semanas después de la cosecha de la cebada. Por otra parte, algunos comentaristas han intentado encontrar un significado cananeo original en el periodo de siete semanas (referencia a Ugarit: cf. Kraus, p. 57); sin embargo, no han presentado pruebas suficientes. En el Antiguo Testamento no se añadió ningún significado histórico a este festival; sin embargo, la tradición judía posterior lo consideró como la conmemoración del don de la ley en el tercer mes (cf. Ex 19,1; 2 Cr 15,10ss).

El festival de la recolección, *hā'āsîp,* marcaba el final de la cosecha de los frutos; es un festival presente en la mayoría de las sociedades agrarias

(Dt 16,13). El v. 16 especifica la época del festival «al terminar el año»; ello ha planteado numerosos problemas. En primer lugar, se ha discutido mucho la cuestión del orden del año. Los estudiosos asumen de manera general que el primitivo año hebreo comenzaba en otoño, y que sólo en un periodo posterior (bajo influencia babilonia) se estableció dicho comienzo en primavera (cf. la discusión en de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 264ss). Sin embargo, otros estudiosos siguen defendiendo la existencia de dos calendarios diferentes (uno litúrgico y otro civil), y rechazan un desarrollo histórico (Jacob, Cassuto). Se interprete como se interprete, Ex 23,16 establece claramente el año nuevo en otoño. En segundo lugar, se ha planteado la cuestión, especialmente desde Mowinckel, de si hay una conexión entre el festival de otoño de la recolección y una celebración del Año Nuevo. En el Antiguo Testamento se llama también al festival «fiesta de los tabernáculos». Ello apunta a una celebración agrícola en chozas, que la tradición posterior explicó con términos de la tradición del desierto (Lv 23,40ss). Siguen siendo insuficientes las pruebas que conectan el festival de Año Nuevo con el festival de otoño; se basan fundamentalmente en una evidencia cumulativa más que directa, extraída de todo el conjunto del culto primitivo de Israel (para una bibliografía completa, cf. Kraus, *o. c.*, pp. 61ss).

El v. 18 prohíbe hasta el día siguiente la ofrenda de sangre con pan fermentado y la conservación de la grasa del festival. El punto central es si se debería comprender este versículo en conexión con la pascua o si se debería aplicar a cualquier ofrenda. La opinión tradicional ha preferido la primera opción. Ya el Targum de Ónqelos hace explícita la conexión: «no ofrecerás con pan ácimo la sangre de mi pascua». B. Jacob defiende todavía esta opinión. Sin embargo, incluso Cassuto reconoce que, «de acuerdo con el significado evidente del texto», la referencia no es específicamente al sacrificio de pascua. Seguido por la mayoría de los investigadores críticos, Dillmann tiene probablemente razón al defender la segunda opción, y considerar el v. 18 como una estipulación general. También el v. 19 parece encajar en este modelo. Sin embargo, es difícil que esta estipulación general, que no tiene ninguna relación específica con el festival de pascua, se uniera en este momento al calendario. Es ciertamente posible que el editor intentara establecer una conexión entre el pan ácimo y la pascua.

La prohibición final del v. 19b (cf. 34,26; Dt 14,21) ha centrado durante mucho tiempo el interés de los comentaristas, y ha dado origen a diversas explicaciones (sobre la interesante historia de la interpretación, cf. Kalisch, *Exodus, ad loc.*, y Kosmala, *ASTI* I, 1962, pp. 50ss). El texto ugarítico de «Los dioses graciosos» ofrece un paralelo que ha arrojado nueva luz sobre el texto. Dicho paralelo dice así: *ṭb (h g)d bḥlb annh bhmat,* «cocina a un cabrito en leche, a un cordero (?) en mantequilla». Por desgracia, el texto está estropeado en un punto, y debe ser restaurado. A pesar de que la reconstrucción de Virolleaud es casi la única posible, la prueba no está exenta de convertirse en un círculo vicioso. Sin embargo, incluso ad-

mitiendo las dificultades, es alta la probabilidad de que sea un texto paralelo. Por consiguiente, la prohibición bíblica estaba específicamente dirigida contra una ceremonia cananea, relacionada probablemente con sus cultos de fertilidad.

23,20-32 Epílogo

El estilo de este pasaje que concluye el Libro de la Alianza es llamativamente diferente del pasaje que lo precede. La unidad está formada por una serie de promesas y advertencias sobre la posesión de la tierra. Tanto en su forma como en su contenido esta homilía es muy paralela a Dt 7. El pasaje se caracteriza por un estilo algo vago y repetitivo. Sin embargo, en su composición se puede distinguir una cierta estructura. Los vv. 20-22 pasan de una promesa incondicional a una advertencia; posteriormente, a una promesa condicional. También los vv. 23-26 pasan de una promesa incondicional a imperativos; después, vuelven a una promesa condicional. Finalmente, los vv. 27-32 están formados casi en su totalidad por promesas incondicionales (vv. 27-31) más un imperativo conclusivo.

Lo que ha creado confusión entre los comentaristas es el hecho de que el pasaje no haga referencia a las leyes precedentes. En contraste con la conclusión homilética del Código de Santidad y las leyes del Deuteronomio, los vv. 20ss no aconsejan que se obedezcan dichas leyes. Al contrario, cuando se exige la obediencia, ésta guarda relación con el hecho de tener en consideración las instrucciones que va a dar el mensajero divino. El pasaje retoma el tema de la tierra prometida –nótese la frecuencia del término– que no había aparecido desde Ex 13,5 (cf. 3,8.17; 6,4.8, etc.). Ello ha hecho que los comentaristas sugieran que el pasaje no es realmente una conclusión, sino que es un fragmento fuera de lugar.

Aunque puede fácilmente sostenerse que en su posición actual el pasaje es redaccional y puede perfectamente haber estado originalmente en un lugar diferente, es fundamental que para su adecuada comprensión se tenga en cuenta su papel actual. Es difícilmente casual que este pasaje concluya el Libro de la Alianza y que separe las leyes del establecimiento de la alianza en el c. 24. De hecho, la homilía está en relación con una única parte del material precedente, fundamentalmente con las leyes de 23,14ss, que se preocupan por las fiestas en el país. Siguiendo el principio bíblico común de asociación, el editor ha añadido una interpretación teológica no sólo a las leyes, sino, de manera específica, a la ley del país. En estos pocos versículos trata de la posesión de la tierra, la extensión de la tierra, la bendición de la tierra y la pureza de la tierra. Muy significativo es el movimiento dialéctico entre las promesas incondicionales y condicionales; dicho movimiento forma una adición, compatible con la introducción del material legal de la teofanía inicial del c. 19. Se promete a Israel de manera incondicional un papel especial en la economía divina; al mismo tiempo, éste se encuentra bajo una alianza de obediencia. Los repetidos intentos de los últimos años de adaptar el material del Sinaí al mo-

delo de alianza hitita nunca han conseguido tener en cuenta este movimiento bíblico esencial, que no tiene paralelo en los tratados del Medio Oriente Antiguo.

23,20: «Yo enviaré mi ángel delante de ti...» Se entiende que se trata de un mensajero divino o un ángel, tal y como aparece en los pasajes paralelos (32,34; 33,2; Nm 20,16; cf. Ex 14,19; Is 63,9; Mal 3,1). Kalisch identifica al mensajero con Moisés, cosa que carece ciertamente de justificación. La interpretación de Maimónides es quizá la más reveladora de esta extensa tradición (*Guía* II,34). Traza un paralelo entre 23,20 y Dt 18,18 y encuentra en la advertencia «préstale atención y escucha su voz» la prueba de que ambos pasajes hablan de un profeta. La tradición del ángel que guía es ciertamente predeuteronómica; ello indica que se ha empleado una tradición antigua para una homilía tardía. Además, la identificación implícita del ángel con el propio Dios –«él lleva mi nombre»– es también una característica común de las fuentes más antiguas (Gn 20,15ss; Jue 6,11ss). Para una bibliografía sobre el tema del «mensajero de Dios», cf. *TWNT* I, pp. 72ss.

El autor utiliza el vocabulario tradicional de la guerra santa cuando describe la posesión de la tierra. En el v. 27 Dios envía su terror delante de él y siembra el pánico entre el enemigo. Nadie puede resistir ante ellos. Por su parte, los vv. 29ss introducen un tema bastante diferente, el de la posesión gradual de la tierra. Los comentaristas han reconocido acertadamente que estos versículos ofrecen una explicación teológica de por qué la conquista no logró acabar con la población cananea (cf. Dt 7,22; Jos 13,1-7; Jue 2,1ss; 3,1ss; 2 Re 17,18ss; Sab 12,3-10). Esta nota está en tensión con los motivos de la guerra santa, pero no procede de una interpolación literaria posterior, sino que se introdujo en la tradición oral mucho antes, sin que ello causara ningún problema.

El marco geográfico (v. 31) es una proyección ideal que la tradición atribuye al reino glorioso de Salomón (1 Re 4,2). *Yam Sûp* (Mar de los Juncos) se refiere sin duda al Golfo de Aqaba, tal y como aparece en 1 Re 9,26 y en otros lugares. El Mar de los Filisteos es ciertamente el Mar Mediterráneo, y «el río» es el Éufrates.

4. *Historia de la exégesis y reflexión teológica*

Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II 98-105; **B. Cohen**, *Jewish and Roman Law*, 2 vols., Nueva York 1966, recensión crítica en *JBL* 86, 1967, pp. 238ss; **P. Fairbairn**, *The Revelation of Law in Scripture*, Edimburgo 1868; **J. J. Finkelstein**, «The Goring Ox. Some Historical Perspectives on Deodands, Forfeitures, Wrongful Death, and the Western Notion of Sovereignty», *Temple Law Quarterly* 46, 1973 pp. 169-290; **L. Finkelstein**, *The Pharisees*[3], Nueva York 1962; **I. Heinemann**, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932; **M. Hyamson**, ed., *Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio*, Londres 1913; **Maimónides**, *Guide for the Perplexed*, trad. por M. Friedländer, Londres 1904, Parte III, cc. 34ss; **J. D. Michaelis**, *Commentaries on the Laws of Moses*, 4 vols., 1770-5, Londres 1814; **J. Neusner**, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees be-*

fore 70 I-III, Leiden 1971; **C. Perrot**, «La lecture synagogale d'Ex. 21, 1-22, 23 et son influence sur la littérature néotestamentaire», *À la Rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin*, Le Puy 1961, pp. 223ss; **J. Piscator**, «Appendix ad observationes Ex. XXIss», *Comm. In Exod.*, Herborne 1696, pp. 242ss; **H. Wheeler Robinson**, *Revelation and Inspiration*, Oxford y Nueva York 1946, pp. 199ss; **J. Spencer**, *De Legibus Hebraeorum Ritualibus*, Cambridge 1685; **P. J. Verdam**, *Mosaic Law in Practice and Study throughout the Ages*, Kampen 1959; **W. Warburton**, *The Divine Legation of Moses Demonstrated* I-III, Londres 1788; **A. L. Williams**, *Adversus Judaeos*, Cambridge 1935; **H. Witsius**, *Aegyptica, seu de Aegyptiorum sacrorum cum Hebraïcis collatione*, Amsterdam 1683.

Durante la mayor parte de la historia de la exégesis no se consideró el Libro de la Alianza como una entidad aislada, distinta del problema general de la ley del Antiguo Testamento. Muchos de los temas planteados en el tratamiento anterior (estudio del Decálogo) coincidieron con los del Libro de la Alianza (cf. pp. 407ss). Sin embargo, el uso de las leyes del Libro de la Alianza tendió a dar respuesta a otro grupo de problemas que había en la historia de la exégesis, y esto justifica que lo tratemos por separado. Mientras que el análisis del Decálogo se centró en aspectos filosóficos y teológicos generales (ley natural, ley y evangelio), las referencias al Libro de la Alianza se ocuparon siempre de si estas leyes particulares de la comunidad israelita seguían teniendo autoridad vinculante para las generaciones posteriores.

Ya en el periodo helenístico comenzó a surgir una rica variedad de enfoques hermenéuticos dentro del judaísmo. Los fariseos conservaron y sistematizaron la tradición de la estricta observancia de la ley del Antiguo Testamento, que se desarrolló enormemente en el periodo postexílico posterior. A pesar de que las colecciones básicas de la tradición rabínica legal, contenida en la Misná, la Tosefta y los midrasim haláquicos, son de unos siglos posteriores al comienzo de la era cristiana, muchos de los elementos de dicha tradición son claramente pretanaíticos e indican la existencia de una orientación exegética dominante dentro del judaísmo. A pesar de que respecto a su tradición exegética la secta judía de Qumrán se diferenciaba de manera significativa de la exégesis rabínica, no era diferente su intento de adherirse a la estricta observancia literal de la ley bíblica.

Sin embargo, en las comunidades judeohelenísticas de la diáspora surgió otra gran alternativa a la ortopraxis del judaísmo rabínico con respecto a las leyes del Antiguo Testamento. Ciertamente, la presión de vivir en un país extranjero hizo que el problema de la función de la ley mosaica en el Estado helenístico fuera un asunto complicado para los judíos. Trazar la historia de la investigación supera nuestro objetivo (cf. Juster, Mitteis, Schürer, Bickermann, Goodenough, etc.). Sin embargo, parece claro que se desarrollaron una variedad de soluciones para abordar el problema de vivir bajo la ley del Estado y vivir de acuerdo con la ley de Moisés. Quizás el trabajo más significativo, y también el más conocido, se encuentra en los amplios escritos de Filón, especialmente en su tratado *Sobre las leyes especiales (De Specialibus Legibus)*.

Lo primero que llama la atención incluso al lector ocasional es la capacidad que tiene Filón para tratar las leyes del Libro de la Alianza de modos muy diversos. A veces es capaz de ofrecer una exposición muy literal siguiendo a la tradición rabínica; otras, en cambio, desarrolla la interpretación alegórica de modo muy radical. Sin embargo, incluso los casos en que ofrece una interpretación literal aparecen incluidos dentro de un marco más general, que ofrece un enfoque de las leyes totalmente distinto del enfoque del judaísmo tradicional. Por ejemplo, en su discusión de las leyes de la esclavitud (*Spec. Leg.* II,69,233), y a pesar de que presenta las normas sin variaciones, el motivo que ofrece para aprobarlas está mucho más cerca de la filosofía estoica que del Antiguo Testamento: «ningún hombre es esclavo por naturaleza» (cf. Heinemann, *o. c.*, pp. 329ss). Además, cuando trata de los sacrificios minimiza desde el principio su importancia compartiendo la piedad popular helenística: «Dios no se complace en los sacrificios... sino que se alegra con la voluntad del que lo ama...» (*Spec. Leg.* I,271; Heinemann, pp. 67ss). Es en su interpretación alegórica de las leyes de la alianza donde se advierte de inmediato lo mucho que se aleja Filón de cualquier empleo literal de estas leyes. Su valor radica, más bien, en que son útiles como ejercicio ético (*Spec. Leg.* II,86ss), por su practicidad racional (II,110ss) o por su función mística o simbólica (I,206ss). Las reflexiones de Filón sobre Ex 21,5ss son un ejemplo clásico del interés filosófico para el que la observancia literal ha perdido todo significado (*Spec. Leg.* III,198ss).

Son poco frecuentes las referencias explícitas del Nuevo Testamento a las leyes del Libro de la Alianza. Mt 15,4 cita Ex 21,17; lo hace, sin embargo, en un contexto que indica que dicho precepto se utiliza únicamente para desarrollar el mandamiento paralelo del Decálogo que se ocupa de honrar a los padres. El uso de Ex 21,12 en Mt 5,21ss tiene el mismo objetivo en relación con la prohibición de matar. Más importante para el uso que hace el Nuevo Testamento de las leyes del Éxodo que no tienen paralelos en el Decálogo es la referencia a la *lex talionis* en Mt 5,38ss: «Habéis oído que se dijo: *ojo por ojo y diente por diente.* Pero yo os digo...» (cf. Lc 7,29). Interpreta mal estos versículos el que ve aquí una prueba de que Jesús trató simplemente de abrogar una ley particularmente cruel mediante un enfoque más humano y liberal. ¡Como si ofreciera una ética más espiritualizada para reemplazar la primitiva moralidad de Israel! De las otras contraposiciones (cf. v. 39) se deduce con claridad que el Sermón del Monte se orienta en una línea diferente. Su pretensión es mucho más radical. Los evangelios no son simplemente una extensión del liberalismo helenístico general. Se elige la ley de Ex 21,24 como un buen ejemplo de ley humana. La sociedad funciona en general sobre la base de las represalias. Jesús no intenta reemplazarla con una ley mejor, sino que quita el fundamento que sostiene toda ley humana. El evangelista formula la enseñanza de Jesús por medio del uso expreso de la paradoja. La ley de Dios trasciende completamente los límites establecidos por la sociedad humana, pues exige una respuesta completa e ilimitada a Dios. La formulación

positiva aparece en el v. 44: «Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen». No pretende ser un programa social (Tolstoi), sino un imperativo que brota de una reflexión teológica elevada sobre la enorme discontinuidad existente entre la llamada de Dios y las normas de la sociedad humana. En definitiva, a pesar de que se cita el Código de la Alianza, se hace únicamente de manera ilustrativa respecto a un asunto muy teológico y no se toca directamente el asunto del uso cristiano de la ley judía.

Aunque no contiene referencias concretas a las leyes del Antiguo Testamento, en la temprana controversia relatada en Hch 15 aparece en toda su amplitud el asunto de la observancia cristiana de las leyes del Antiguo Testamento. A pesar de la complejidad de los problemas histórico-críticos ocasionados por este capítulo (cf. J. Foakes-Jackson y K. Lake, *Beginnings of Christianity* V, Nueva York y Londres 1933, pp. 195ss, y M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles,* Londres y Nueva York 1956, pp. 93ss), la decisión tomada por el Concilio Apostólico ofrece una clara visión del modo como se resolvió la controversia sobre la autoridad de la ley judía. El cristiano tenía libertad frente a la ley y no necesitaba someterse a ella. Sin embargo, se alcanzó un compromiso en pro de la armonía entre los cristianos judíos y gentiles. Los no judíos tenían que observar un requisito mínimo, formado por cuatro estipulaciones de la ley de Moisés (vv. 20 y 29). Sin embargo, las implicaciones de este compromiso no eran demasiado claras, como lo demostró la posterior historia de la interpretación cristiana. ¿Se dictó el compromiso relativo a estas leyes debido a una situación histórica única, que nunca más se repitió, o supuso la decisión tomada que alguna de las leyes cultuales y jurídicas del Antiguo Testamento seguía teniendo autoridad sobre el cristiano? Haciendo la pregunta de otra manera, ¿afrontó de hecho la antítesis paulina entre la fe en Cristo y las obras de la ley el problema de la legitimidad de la ley del Antiguo Testamento para el cristiano? ¿O era éste un problema diferente, no relacionado directamente con el testimonio paulino que exigía una respuesta diversa? No parece que el Nuevo Testamento ofreciera una respuesta directa a estas preguntas teológicas, que posteriormente empezaron a motivar soluciones distintas entre los intérpretes cristianos de los siglos siguientes.

En el periodo de los Padres Apostólicos, el rechazo más enérgico de las leyes del Antiguo Testamento se encuentra en Marción; sin embargo, la postura de la Epístola de Bernabé no parece distar mucho de la suya en este asunto. Según él, Moisés pretendió que se comprendieran las leyes alimenticias «en espíritu» (10,2); sin embargo, un ángel malvado convenció a los judíos para que las comprendieran literalmente (9,4). Escribe J. B. Lightfoot: «Acusa a los judíos de malinterpretarlas desde el principio hasta el final, e insinúa que nunca se pretendió que se observaran literalmente los preceptos de la circuncisión, del sábado, de las distinciones entre las carnes puras e impuras, sino que tenían un significado totalmente espiritual y místico» (*Apostolic Fathers,* Londres 1891, p. 239). En forma menos extrema, el énfasis sobre la comprensión espiritual de las leyes del Antiguo Testamento llegó a ser una característica peculiar de los Padres de

la Iglesia; de manera especial en las polémicas con los judíos, que continuaron durante años: Justino (*Diálogo con Trifón*, 11,3ss), Tertuliano (*Adversus Judaeos* 3,5) y san Agustín (*Del Espíritu y la letra*, VIss). La atención de los escritores cristianos antiguos se centró casi por completo en el Decálogo, que se pensó que contenía la ley moral establecida para todas las épocas.

En el judaísmo rabínico fueron una gran amenaza para la continuidad de las tradiciones religiosas judías los desastres políticos que acompañaron a la destrucción de Jerusalén y la expansión de los judíos por todas partes del universo conocido. El esfuerzo por afrontar la amenaza y establecer la tradición tuvo como resultado la codificación de la ley en la Misná, la Tosefta y, finalmente, en los Talmudes de Babilonia y Jerusalén. A pesar de que los investigadores posteriores intentaron sistematizar aún más la tradición (especialmente Maimónides, en su monumental código), el Talmud quedó como la fuente definitiva de toda reflexión posterior judía sobre la ley con su rica e increíble complejidad. En la base de estos libros sagrados del judaísmo estaba la confesión de que, además de la ley escrita de Moisés, eternamente válida, Dios había proporcionado también a su pueblo una tradición oral, por medio de la cual había que comprender y obedecer la Torá.

A pesar de que los primeros escritores cristianos atribuyeron poca importancia a las leyes mosaicas, se produjo un cambio importante. La prueba más sorprendente del cambio es la muy discutida *Lex Dei*, o la *Collatio Legum Mosaicarun et Romanarum* (ed. por Hyamson; bibliografía crítica en B. Cohen, *o. c.* I, p. 3, y Verdam, *o. c.*, p. 18). Este documento, escrito entre el 300-400 d.C., está formado por dieciséis títulos que comienzan con una o más citas de leyes del Antiguo Testamento, a las que se añaden una serie de citas de juristas romanos. Aunque se sigue discutiendo la identidad del autor y la intención del documento, es el ejemplo más antiguo, ya sea del lado de un judío o de un cristiano, del interés por comparar la ley mosaica y el derecho romano por alguna razón práctica.

El periodo que siguió en Europa Occidental (decadencia del Imperio romano) tiene gran importancia en lo que se refiere a las diversas actitudes que adoptaron diferentes países ante las leyes mosaicas. Verdam (*o. c.*, pp. 19ss) señala que, en lugar de concentrarse en el derecho romano como hizo el derecho canónico de la Iglesia, los pueblos cristianos desarrollaron diversos tipos de ley popular (*Volksrechte*). Éstos tomaron prestado mucho material del Antiguo Testamento y lo combinaron con la tradición local. Por ejemplo, duró aún mucho tiempo la prohibición de comer carne con sangre. La regla de dos o tres testigos llegó a ser la ley del procedimiento civil. Los concilios de la Iglesia confirmaron el derecho de asilo. Incluso el principio de la *lex talionis* tuvo importancia en la legislación de la Edad Media. Dentro de los teólogos, la actitud de Tomás de Aquino respecto a la ley mosaica representó una mejora y continuación de la de los primeros Padres de la Iglesia. Concedió autoridad a la ley ceremonial

sólo en lo que prefiguraba el «misterio de Cristo» (I-II,103,3). Sin embargo, con respecto a los preceptos judiciales del Antiguo Testamento que regulaban la relación entre las personas, consideró que no tenían carácter figurativo y quedaban invalidados con la venida de Cristo. Eran leyes nacionales que sólo tenían validez mientras el régimen fuera el mismo (1a2ae,104).

El Renacimiento trajo un nuevo interés por la ley natural y el humanismo, que suscitó al mismo tiempo una atención nueva a la ley mosaica. Verdam (*o. c.*, pp. 28ss) piensa que este interés de la escuela humanista procede del intento de asentar críticamente el derecho romano frente a las fuentes de una antigüedad recientemente descubierta. De hecho, en estos siglos aparecieron numerosos escritos sobre las leyes mosaicas; entre ellos se convirtieron en obras de referencia las de John Selden, *Uxor Hebraica* (1646) y *De Synedriis et Praefecturis Juridicis Veterum Hebraeorum* (1650-5). B. Cohen (*o. c.*, pp. 6s) enumera más de diez libros latinos publicados por investigadores cristianos entre los siglos XVII y XVIII, que comparaban la ley de Moisés con el derecho romano y el derecho canónico.

Una postura diferente respecto a la ley mosaica comenzó a tener su efecto en la teología ortodoxa del siglo XVII, de manera especial entre los calvinistas. Lutero dejó muy claro que no consideraba que las estipulaciones legales del Antiguo Testamento tuvieran carácter obligatorio para los cristianos (cf. su obra *How Christians should regard Moses*, ed. Concordia, Filadelfia, vol. 35, 1960). Por lo general, Calvino lo siguió en lo referente a las leyes ceremoniales y judiciales (*Institutiones* IV,20,15). Sin embargo, de la siguiente generación de investigadores de la Reforma, Piscator (muerto en 1625) se sintió obligado a entrar en una discusión elaborada y repetidamente penetrante en su comentario al Éxodo: ¿tienen aún validez las leyes judiciales del Antiguo Testamento? Con adecuadas apreciaciones, llegó a la conclusión de que muchas siguen siendo obligatorias para los cristianos. La observancia de la ley del Antiguo Testamento tuvo su concreción más radical entre los puritanos ingleses y americanos. *Leyes y libertades de Massachusetts* (1648) menciona quince crímenes sujetos a pena capital que habían recibido el correspondiente castigo en las leyes mosaicas (cf. Verdam, pp. 37ss).

El periodo moderno se inició quizás con el ataque de los deístas ingleses contra la validez de las leyes del Antiguo Testamento. Es típico lo que escribió Lord Bolingbroke en «Carta motivada por uno de los sermones del arzobispo Tillotson» (*Works* III, Dublín 1793, pp. 292ss): «No hubo ninguna ley tan inoperante y variable en sus efectos como la ley de Moisés». Afirmó que si la ley procedía de una «sabiduría infinita» debía ser perfecta; pero es claro que eso no se cumplía en las leyes del Antiguo Testamento. De igual modo Spinoza afirmó en su *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) que las leyes «no llevaban a la verdadera felicidad... más aún, toda la ley de Moisés no tiene otro propósito que la supremacía de los judíos» (Londres 1862, p. 113).

Mucho más significativo en este largo proceso fue el brillante trabajo de John Spencer, *De Legibus Hebraeorum Ritualibus* (1685). La orientación del libro de Spencer era ante todo histórica y filológica, pero aportó una nueva dimensión en relación con el problema al intentar demostrar que las leyes hebreas eran en realidad una adaptación de las leyes de Egipto. Citando a una amplia gama de escritores clásicos, afirmó que Moisés tomó el material básico de los egipcios; posteriormente lo retocó, con el propósito expreso de combatir su idolatría y de inculcar una religión basada en el monoteísmo (cf. su conocido tratamiento de la Ley del Altar, Ex 20,23ss, en el Libro II,4,5ss). Al menos en lo que respecta a la ley del Antiguo Testamento, se considera acertadamente a Spencer el padre de la religión comparada moderna.

La obra de Spencer provocó una enorme tormenta. J. Clericus aceptó y utilizó sus conclusiones; sin embargo, H. Witsius, calvinista ortodoxo y hebraísta de gran saber, presentó un volumen completo contra dicha tesis (*Aegyptica*, 1683). Por su parte, Warburton le contestó por medio de su conocida apología *Demostración de la delegación divina de Moisés* (*The Divine Legation of Moses Demonstrated*, 1737-1741). Warburton siguió a Spencer al criticar enormemente a Witsius; sin embargo, se centró mucho más en una defensa teológica: «Este es el modo como Dios acomoda sus instituciones al Estado, ésta es la condición y éstos son los hábitos contraídos por sus criaturas» (Libro IV,6). En una sección notable intentó demostrar, basándose en la referencia de Ezequiel a las «leyes que no eran buenas» (20,25), que las leyes mosaicas habían utilizado material de ceremonias paganas antes de ser purificadas de superstición (IV,6). Todo este proceso culminó en la obra monumental de Michaelis, *El derecho mosaico* (*Das Mosäisches Recht*, 1770-1775). En un estudio exhaustivo para su época, Michaelis utilizó toda la gama de estudios filológicos, arqueológicos, históricos y de religión comparada. Desde el punto de vista teológico es interesante notar que Michaelis se mostró seguro al presentar en unos breves párrafos por qué las leyes de Moisés no podían ser nunca obligatorias para ninguna otra nación distinta de Israel. Se consideró libre para estudiarlas de manera objetiva como «reliquias de la política legislativa más antigua».

Hay una característica final que falta en el estudio de Michaelis, que, sin embargo, se ha convertido desde entonces en el distintivo del enfoque crítico moderno de la ley mosaica. Nos referimos, evidentemente, al descubrimiento de las fuentes literarias en el Pentateuco. El descubrimiento de diferentes estratos literarios abrió la posibilidad de incluir en el análisis la dimensión del desarrollo histórico. De hecho, la incapacidad de J. L. Saalschütz, en *El derecho mosaico* (*Das Mosäische Recht,* 1846), de examinar su material de modo histórico es motivo suficiente para considerarlo el último de los tratados «precríticos». El desarrollo crítico moderno que va desde Ewald a Alt pasando por Wellhausen es tan conocido que no necesita una amplia revisión (cf. H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*[2], Neukirchen-Vluyn 1969).

Paralelo al estudio crítico de las leyes del Antiguo Testamento fue el intento de interpretar teológicamente las nuevas ideas. Carecemos de espacio para trazar con detalle la historia de los diversos enfoques teológicos. Sin embargo, surgió con claridad entre los teólogos cristianos de los siglos XIX y XX una posición predominante, que se extendió y popularizó de diferentes maneras. Un ejemplo clásico de este enfoque se encuentra en las famosas conferencias de Oxford de J. B. Mozley (1874-5), publicadas con el título *Ideas dominantes en épocas antiguas* (*Ruling Ideas in Early Ages*). Mozley estaba convencido de que la ley mosaica era básicamente una forma primitiva, infracristiana, de legislación, que en cuanto tal debe ser rechazada como normativa para la teología cristiana. «La exigencia... de ojo por ojo, diente por diente fue fruto de un nivel moral imperfecto, y por eso la condena nuestro Señor: es una norma que queda obsoleta por la aparición de una ley superior» (p. 187). ¿Qué valor tienen, pues, las leyes del Antiguo Testamento? Para responder a esta pregunta Mozley se remonta a la idea de la revelación progresiva, que entiende como un crecimiento continuo de comprensión moral. «La moralidad de la dispensa progresiva no es la moralidad con la que comienza, sino con la que concluye» (p. 236). Dios no fuerza una iluminación moral inmediata, sino que permite al hombre dotado de facultades intelectuales moverse en un «movimiento gradualmente progresivo que necesita tiempo», movimiento que logra su punto culminante en la ética de Jesús. Aunque los fundamentos filosóficos decimonónicos de la teoría de la revelación progresiva han sido sacudidos durante más de medio siglo, variantes de esta teoría perviven en manuales bíblicos modernos, presentados bajo el disfraz de teología cristiana. Al menos en el mundo anglosajón, no ha habido otro enfoque de la ley del Antiguo Testamento que haya logrado llevar dicha esfera a un nivel tal.

Aunque la tarea de proporcionar una interpretación teológica mucho más adecuada de la ley bíblica sigue siendo misión del teólogo y del especialista en ética, el investigador del Antiguo Testamento puede aportar desde su disciplina información pertinente. En concreto, por lo que se refiere a la disciplina descriptiva de la ley del Antiguo Testamento, deberían tenerse en consideración algunos puntos:

1. La naturaleza históricamente condicionada de la ley del Antiguo Testamento, que incluye el Decálogo, ha quedado más clara gracias al estudio detallado del material del Medio Oriente Antiguo (cf. exégesis).

2. Las leyes del Antiguo Testamento revelan que proceden de diversos periodos históricos y que a veces cumplieron funciones distintas; sin embargo, no hay un modelo claro de «progreso ético» que se pueda establecer en función de los textos del Antiguo Testamento.

3. Los investigadores más modernos del Nuevo Testamento cuestionan seriamente el que Jesús intentara ofrecer «una ética superior». Es cierto que su relación con el Antiguo Testamento era muy diferente de la representada por el evolucionismo.

4. Los cristianos no pueden rechazar la interpretación judía de la ley mosaica como «rígida» o «legalista», sino que deben comprenderla en sus propios términos antes de abordar un debate teológico con la teología cristiana.

Por otra parte, deben plantearse algunas cuestiones que afectan a la construcción y desarrollo de una teología adecuada de la ley bíblica:

1. Al tratar la Biblia deben rechazarse firmemente las categorías idealistas que admiten la inspiración divina sólo para lo que es considerado «eternamente válido» o «perfecto» en cualquier contexto.

2. Los datos teológicos de la ley del Antiguo Testamento no pueden ser restringidos *a priori* por ningún esquema de valores, símbolos, ontología o similar.

3. Una teología de la ley bíblica debe relacionarse específicamente con la estructuración de la vida histórica del pueblo de Dios, que en el antiguo Israel, en la Iglesia del siglo I, y hoy día, sigue participando del reino de Dios y del mundo.

4. Cualquier forma de ley, ya sea del Antiguo o del Nuevo Testamento, debe ser juzgada en última instancia a la luz del Dios vivo, que se ha revelado en Jesucristo a través de una vida de total fidelidad a la ley.

XIX. LA RATIFICACIÓN DE LA ALIANZA (24,1-18)

W. Beyerlin, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, Oxford 1965, pp. 14ss, 77ss; **O. Eissfeldt**, «Die älteste Erzählung vom Sinaibund», *ZAW* 73, 1961, pp. 137ss; **M. Haelvoet**, «La Théophanie du Sinaï», *ETL* 29, 1953, pp. 386ss; **K. Koch**, «Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung», *ZTK* 55, 1958, pp. 36ss; **K. Möhlenbrink**, «Josua im Pentateuch», *ZAW* 59, 1942/3, pp. 14-58; **L. Perlitt**, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36, 1969, pp. 181ss; H. **Schmid**, *Mose*, 1968, pp. 64ss; **G. Schmitt**, *Der Landtag von Sichem*, Stuttgart 1964; H. **Seebass**, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg*, Bonn 1962, pp. 90ss; T. C. Vriezen, «The Exegesis of Exodus XXIV 9-11», *OTS* 17, 1972, pp. 100-33; **C. Westermann**, «Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift», *Wort-Gebot-Glaube. Festschrift Eichrodt*, Zúrich 1910, pp. 227-49; **F. V. Winnett**, *The Mosaic Tradition*, 1949, pp. 43ss.

24 [1]El Señor dijo a Moisés:
–Sube a mí con Aarón, Nadab y Abihú y los setenta dirigentes de Israel y
prosternaos a distancia. [2]Después se acercará Moisés solo, no ellos, y el pueblo
que no suba.
[3]Moisés bajó y refirió al pueblo todo lo que le había dicho el Señor, todos
sus mandatos, y el pueblo contestó a una:
–Haremos todo lo que dice el Señor.
[4]Entonces Moisés puso por escrito todas las palabras del Señor; madrugó y
levantó un altar a la falda del monte y doce estelas por las doce tribus de Israel.
[5]Mandó a algunos jóvenes israelitas ofrecer los holocaustos y ofrecer novillos
como sacrificios de comunión para el Señor. [6]Después tomó la mitad de la san-
gre y la echó en recipientes, y con la otra mitad roció el altar. [7]Tomó el docu-
mento del pacto y se lo leyó en voz alta al pueblo, el cual respondió:
–Haremos todo lo que manda el Señor y obedeceremos.
[8]Moisés tomó el resto de la sangre y roció con ella al pueblo, diciendo:
–Ésta es la sangre del pacto que el Señor hace con vosotros a tenor de es-
tas cláusulas.
[9]Subieron Moisés, Aarón, Nadab, Abihú y los setenta dirigentes de Israel, [10]y
vieron al Dios de Israel: bajo los pies tenía una especie de pavimento de zafiro,
límpido como el mismo cielo. [11]Dios no extendió la mano contra los notables
de Israel, que pudieron contemplar a Dios, y después comieron y bebieron.
[12]El Señor dijo a Moisés:
–Sube hacia mí, al monte, que allí estaré yo para darte las losas de piedra
con la ley y los mandatos que he escrito para instruirlos.
[13]Se levantó Moisés y subió con Josué, su ayudante, al monte de Dios; [14]a los
dirigentes les dijo:
–Quedaos aquí hasta que yo vuelva. Aarón y Jur están con vosotros; el que
tenga algún asunto, que se lo traiga a ellos.
[15]Cuando Moisés subió al monte, la nube lo cubría [16]y la gloria del Señor
descansaba sobre el monte Sinaí, y la nube lo cubrió durante seis días. Al sép-
timo día llamó a Moisés desde la nube. [17]La gloria del Señor apareció a los is-
raelitas como fuego voraz sobre la cumbre del monte. [18]Moisés se adentró en
la nube y subió al monte, y estuvo allí cuarenta días con sus noches.

1. *Notas filológicas y textuales*

24,1 En el comienzo de una nueva sección cabría normalmente esperar una construcción hebrea distinta (*wayyō'mer 'el mōšeh,* por ejemplo). Véase la discusión en el apartado Problemas literarios.

El Pentateuco Samaritano añade los nombres de Eleazar e Itamar en los vv. 1 y 9 y completa la lista de los hijos de Aarón (Ex 28,1).

La lectura de LXX (tercera persona del plural: προσκυνήσουσι en lugar de la segunda plural del TM) es una armonización posterior.

24,2 A lo largo del capítulo, LXX tiende a leer θεός siempre que en TM aparece Yahwé (vv. 2, 5, 16). Es también armonización su lectura de αὐτων (es singular en TM).

24,3 LXX añade ἀκουσόμεθα siguiendo el v. 7 de TM.

24,4 En lugar de *'ᵃbānîm* el Pentateuco Samaritano y LXX leen el término neutral *maṣṣēbāh.* El cambio se comprende en función de la polémica del Deuteronomio contra estos pilares (16,22).

24,5 *na'ᵃrê bᵉnê,* «jóvenes»; el Targum Ónqelos lee *bûkrê,* «primogénito»; refleja la teoría midrásica de que sirvieron como sacerdotes antes que los levitas.

24,10 En la fuente sacerdotal *ṭāhôr* posee el sentido de pureza ritual (Ex 30,35; 25,11, etc.). Se ha propuesto el significado de «claridad», porque encaja mejor en el pasaje. El ugarítico confirma igualmente esta interpretación. Cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook,* Roma 1965, en *ṭhr* (glosario # 1032). Cassuto indica que la raíz *ṭhr* se usa normalmente en la poesía ugarítica para expresar la brillantez del zafiro. El paralelo más interesante es el texto 51-5: 80-81. W. Paschen, *Rein und Unrein,* Múnich 1970 ofrece el estudio más reciente sobre la raíz *ṭhr.*

24,11 Se discute la etimología de *'aṣîle,* «líderes». Gesenius-Buhl y Koehler la derivan de la raíz *'ṣl* (estar firmemente enraizado), atestiguada en árabe. Otros la relacionan con un verbo hebreo que significa «apartar». Cf. Nm 11,17.25.

ḥzh, «ver». Cf. Nm 24,4.16. Este verbo se convirtió en el término técnico para expresar la visión profética (Am 1,1; Is 1,1, etc.).

24,12 La sintaxis de los vv. 12ss es especialmente desconcertante. El *waw* de la frase situado delante de la palabra *tôrāh* puede traducirse de dos maneras: a) como conjunción, «te daré unas losas de piedra *y* la ley y los mandatos que he escrito para instruirlos»; b) como partícula explicativa (*G-K* § 154a), «te daré unas losas de piedra: la ley y los mandatos...». Pero las dos explicaciones plantean problemas en cuanto al contenido. En el primer caso, la dificultad radica en que sólo las losas de piedra fueron escritas por Dios, no las enseñanzas adicionales. En el segundo, la dificultad surge del hecho de que no se llama al Decálogo «ley y mandatos» ni tiene la función de «instruir» en el sentido habitual Se han hecho diversos intentos por evitar la dificultad. Nahmánides propuso que, dada la construcción de la frase, el verbo «he escrito» se refiere a las losas de piedra y «para instruirlos» a la ley y los mandatos. La propuesta es lógicamente válida, pero gramaticalmente imposible. Para conseguir dicho efecto hay que corregir el texto. Así, Kautzsch, Bäntsch y Driver proponen trasladar las palabras «que he escrito» detrás de «losas de piedra». Aunque esta enmienda ofrece una solución muy lógica, queda la duda de si el texto estuvo construido así alguna vez. Al menos, el paralelo más próximo de la pareja «ley y mandamiento» (*hattôrāh wᵉhammiṣwāh*), que se encuentra en 2 Re 17,37, parece reflejar la forma actual del texto de Ex 24,12. Una vez más, el intento de evitar la dificultad traduciendo «losas de piedra con instrucciones...»

(RSV, NJPS) asume una enmienda implícita, que requiere una preposición adicional (*'alêhem*, cf. Dillmann).

En definitiva, la forma actual del texto parece haber sufrido una expansión posterior que hizo confusa la sintaxis. El relato paralelo de Dt 5,28ss implica una revelación adicional a Moisés. Sea cual sea la razón histórica, el v. 12 ha intentado combinar las losas de piedra escritas en el pasado con las nuevas enseñanzas que iban a servir de instrucción para Israel en el futuro. Lo más probable es que el *waw* situado delante de *hattôrāh* se deba interpretar como copulativo; ello evitaría la discrepancia causada por el verbo siguiente.

24,13 LXX lee un plural en el segundo verbo; es un intento de suavizar el texto hebreo.

24,14 Sobre la construcción inicial, cf. Brockelmann, *Hebräische Syntax* § 154.

2. *Análisis de fuentes y de historia de las tradiciones*

El c. 24 contiene toda una serie de problemas de composición que han generado una gran variedad de opiniones (cf. la investigación más reciente en Perlitt, *o. c.*). El único punto de común acuerdo es asignar los vv. 15b-18a a la fuente sacerdotal. Ya desde el comienzo encontramos un inicio poco común (v. 1). Nótese el orden sintáctico, el destinatario y el remitente. Además, no parece encajar de manera fluida con lo que precede. A pesar de la enmienda propuesta por algunos (fundamentalmente, sustituir «a Yahwé» por «a mí», como en v. 12), la dificultad parece mayor. Noth afirma que se ha perdido toda una sección.

Sin embargo, el principal problema literario del capítulo tiene que ver con la falta de aparente unidad con lo que sigue. Los vv. 1-2 contienen instrucciones que sólo se llevan a cabo en los vv. 9-11, y que forman, sin embargo, un relato continuo. En medio, los vv. 3-8 parecen constituir un relato independiente. Las diferencias tan llamativas en la presentación de Moisés, el lugar de la acción y la propia acción parecen indicar dos diferentes estratos narrativos (para una descripción completa, cf. Bäntsch). En general, y a pesar del nombre divino, los comentaristas (Bäntsch, Beyerlin, etc.) asignan los vv. 3-8 a E. Se aducen como prueba el paralelo con 19,3-8 y la conexión con el estrato E de 20,18-21. Sin embargo, las opiniones varían ampliamente respecto a los vv. 1ss, 9ss. Diversos comentaristas (Dillmann, Bacon, Driver, Hyatt) asignan estos versículos a J. Admiten la falta de criterios claros, pero asumen que es probable que sean de J si se asignan los otros versículos a E. Sin embargo, esta manera de razonar presenta enormes dificultades. En ningún otro lugar de J se presenta a Dios situado en el Monte Sinaí de esta manera y siendo visto por los hombres. Además, se acepta normalmente que el relato J de la ratificación de la alianza se encuentra en Ex 34. Bäntsch y Beyerlin intentan asignarlo a E; sin embargo, lo hacen a un estrato diferente del de los vv. 3-8. La arbitrariedad de gran parte de este razonamiento no acrecienta la confianza en el análisis de fuentes propuesto.

Hay, además, otros problemas que hacen el cuadro aún más complicado. El v. 2 parece invertir de manera categórica las instrucciones dadas en el v. 1; por tanto, Beyerlin y otros lo han atribuido a un fragmento distinto. Además, los vv. 3-8 muestran considerables duplicados, especialmente 3 y 7. El fundamento para la ceremonia de alianza parece ser al principio el Decálogo (cf. 19,3ss); sin embargo, posteriormente se establece como fundamento el Libro de la Alianza (vv. 7ss). El efecto que resulta de estos problemas y de la creciente complejidad del análisis es la total fragmentación del capítulo en una miríada de fragmentos dispares y contradictorios.

Quizá gran parte de la frustración de los comentaristas se deba a sus esfuerzos por trazar con gran detalle la historia del desarrollo del capítulo cuando, de hecho, ya no queda prueba alguna que permita esta detallada reconstrucción. Puede que lo más acertado sea aclarar las áreas de acuerdo general y reconocer sencillamente los problemas que siguen sin encontrar solución.

En general, los comentaristas están de acuerdo en afirmar que las dificultades del capítulo se encuentran tanto en el nivel literario como en el preliterario. A nivel literario, los vv. 1, 2, 9-11 empalman con los vv. 3-8 de tal modo que parece que hubo unión de fuentes escritas y no fusión de la tradición oral. A nivel oral, las dos secciones del capítulo parecen reflejar una antigua tradición oral, que funcionó antiguamente de manera independiente respecto al contexto narrativo actual.

Empezando por la tradición oral, hay bastante consenso respecto a que los vv. 3-8 reflejan tanto en su forma como en su contenido una ceremonia de renovación de alianza. El modelo estereotipado de *lectura de la ley - reconocimiento por parte del pueblo - sacrificio con manipulación de sangre* parece hacer referencia a un modelo ritual que tiene sus raíces en la vida institucional del Antiguo Israel (cf. la literatura citada en Beyerlin). Además, los vv. 1ss, 9-11 parecen reflejar también una antigua tradición de una comida de alianza, que sigue a una teofanía, la cual estaba originariamente desconectada del oficio de Moisés como mediador. Debido a su descripción tan antropomórfica, algunos comentaristas han defendido incluso la existencia de una tradición mitológica preisraelita. Sea lo que sea, la tradición de una comida de alianza de este tipo no es común en las corrientes principales de la tradición del Sinaí. Sin embargo, en el nivel oral hay algunas líneas de continuidad con otra tradición. La presencia de 70 ancianos y la comida delante de Yahwé encuentran una conexión histórico-tradicional en Nm 11,16ss y Ex 18,12 (cf. Seebass, *o. c.*, pp. 90ss).

Cuando se empieza a asignar fuentes a la forma escrita de estos dos cuerpos de tradición, comienzan a desaparecer los fundamentos de un juicio objetivo. Hay un amplio consenso en asignar los vv. 3-8 a la fuente E, fundamentalmente por la coherencia de su contenido general con la descripción de los acontecimientos del Sinaí. Sin embargo, dado que los vv. 1, 2, 9ss tienen poco en común con cualquiera de las fuentes antiguas, es muy subjetivo atribuirlos a una de las fuentes. Al final, no parece impor-

tar mucho si se dice que es una fuente distinta dentro del nivel E (E[1]) o que es una tradición diversa que J ha incorporado. En cualquier caso, estos versículos siguen formando un cuerpo extraño que el capítulo ha incorporado con dificultad.

La cuestión más significativa es quizás el esfuerzo final de un redactor por unir los diversos fragmentos en una narración unificada. De hecho, hay en el capítulo muchos signos que señalan la acción de un redactor. Es verdad que no es siempre posible conocer en qué nivel sucedió el proceso de armonización. A pesar de que gran parte de él sucede en el nivel literario, es posible que el proceso se iniciara anteriormente.

En primer lugar, mientras que el v. 1a habla de la subida de los ancianos de un modo que parece no tener en cuenta el importante papel de Moisés como mediador, los vv. 1b y 2 han alterado el impacto original del versículo. Hagan lo que hagan los setenta ancianos, ello no resta ningún mérito al papel particular de Moisés, que es el único que puede dirigirse a Dios.

En segundo lugar, los vv. 1-2 y 9-11 se han añadido a 3-8 como corchete literario. Su sentido era armonizar los dos relatos diferentes de la ceremonia de alianza. La comida de alianza se considera ahora como una culminación del rito de 3-8 y no como una ceremonia rival.

En tercer lugar, el v. 2 ha resaltado el papel especial de Moisés. Un redactor literario ha unido este elemento a los vv. 3-8, 12ss, con el fin de producir el efecto de diversas etapas de una serie de subidas a la montaña. El v. 2 proporciona un aspecto con el que se puede lograr una suave transición al mandamiento del v. 12.

En último lugar, la secuencia de palabras hebreas del v. 1, puesta en orden inverso del habitual, indica una misma etapa en la redacción literaria. El v. 1 está puesto para conectar con 20,22ss y se dirige personalmente a Moisés; en cambio, lo que precedía a 20,22ss se concebía en función del pueblo.

Hay en el capítulo dos signos adicionales de una redacción menor, motivados, sin embargo, por una serie de fuerzas diferentes. El añadido de «todos los mandatos» (v. 3) tiene en cuenta la inserción del Libro de la Alianza en su posición actual dentro del relato del Sinaí. La pequeña expansión en el v. 12 (cf. exégesis) proporciona una suave conexión con el motivo de las tablas rotas del c. 32.

3. *Contexto del Antiguo Testamento*

El hecho de que el texto del c. 24 haya recibido su forma actual sólo después de una larga y compleja historia de transmisión oral y literaria no debería ser razón para no captar el significado obtenido en el último estadio de composición. De hecho, uno de los objetivos prioritarios al esbozar la historia del desarrollo de un texto es poder interpretar mejor su forma actual.

Antes de examinar con más detalle el significado del capítulo, es útil considerar de entrada la función clave del c. 24 en relación con las líneas principales del desarrollo de la narración del Éxodo. En primer lugar, el c. 24 lleva a cumplimiento la ratificación de la alianza anunciada por vez primera en 19,3. La repetición de la misma respuesta por parte del pueblo (19,8 y 24,3.7) marca el principio y el final del gran acontecimiento de la alianza. El tema del especial papel de Moisés como mediador, apuntado en el c. 19 y hecho explícito en 20,18ss, tiene su clímax en la función que desempeña al sellar la alianza (24,3ss). La cuidada redacción de las diversas tradiciones del oficio de Moisés sirve, en definitiva, para poner de relieve el papel tan destacado que desempeñó.

En segundo lugar, el c. 24 actúa como vínculo de unión con los temas anteriores del libro; al mismo tiempo, apunta hacia delante, hacia los temas que van a aparecer. El capítulo forma un puente con el relato sacerdotal de la subida a la montaña para recibir las instrucciones sobre el tabernáculo. Igualmente, el c. 24 introduce el tema del becerro de fundición (v. 14) y la necesidad de renovar la alianza de Ex 34.

Si pasamos ahora al examen detallado del capítulo, nos damos cuenta inmediatamente del estilo considerablemente brusco y de la falta de clara conexión entre las diversas partes del relato. Naturalmente, vista la compleja historia de transmisión que está detrás del estadio final del texto, sorprende poco encontrar tales tensiones. En general, dos han sido los enfoques utilizados para afrontar este aspecto. Por un lado, las versiones y las traducciones antiguas, particularmente LXX y los Targumes, trataron de rellenar los vacíos existentes en la narración en curso y de armonizar las dificultades. Por otro, los comentarios críticos recientes, abandonando todo intento de lograr un relato coherente, tienden a poner de relieve las diferencias y se interesan únicamente por las reconstrucciones históricas. La debilidad del primer enfoque está en su incapacidad para tratar con suficiente seriedad el texto dado, sustituyéndolo por lo que uno piensa que el texto debería decir. La del segundo está en su total fragmentación del relato, ignorando el estadio final del texto, y en su incapacidad para captar que el conjunto es más que las partes. Lo que se necesita es un enfoque sintético que, a la vez que reconoce la dimensión histórica del texto, intenta describir del modo más objetivo posible aquello que el editor final logró con su narración. De este modo, el comentarista no va más allá de lo que dice el texto. A la vez, es capaz de ofrecer algunos juicios de valor sobre si la redacción final ha tratado con acierto ese material tradicional más antiguo que ha reelaborado de forma nueva.

24,1-2. «Y dijo a Moisés...». Estas palabras introductorias plantean algunas dificultades al lector. ¿Con qué elementos de la narración precedente se unen? ¿Quién habla, y por qué se hace referencia a Yahwé en tercera persona? Ciertamente, parece mucho más razonable suponer que la alteración de la sintaxis hebrea corriente ha sido obra del autor, tratando con ello de indicar un cambio de énfasis, que suponer que se ha omitido

una sección anterior. Las leyes anteriores del Libro de la Alianza se han presentado como expresión directa de Dios a Moisés; éste, por su parte, tenía que transmitírselas al pueblo (20,22). En el c. 24, la introducción del v. 1 indica que el mensaje que sigue se dirige personalmente a Moisés. A pesar de la brusca transición, más propia del hebreo que del castellano, quien habla es ciertamente el mismo Yahwé. No hay razones para seguir al Targum de Jerusalén, que, con el fin de suavizar la dificultad, introduce a un ángel como interlocutor. Tampoco hay dato alguno para aceptar que el autor usa el verbo en sentido pluscuamperfecto. No pueden sostenerse otros intentos (el de Rashi, por ejemplo) de trasladar todo el capítulo después de 19,3 (cf. la crítica decisiva de Nahmánides).

Sin embargo, ¿hay alguna razón que explique por qué el anuncio de la orden a los 70 ancianos de los vv. 1 y 2 ha sido separado de su ejecución en los vv. 9-11? En su redacción actual, parece que con esta disposición se ha pretendido un efecto determinado. La comida de alianza de los ancianos no aparece como un anticlímax, conectado mínimamente con la ratificación de la alianza de los vv. 3-8. Al contrario, se anuncia a Moisés la comida de alianza como continuación de la instrucción divina que empieza en 20,22ss. Además, al encajar la ratificación de la alianza en los vv. 3-8 dentro del anuncio y ejecución de la comida de alianza, se logra que ésta aparezca no como una idea adicional sino como parte esencial de la ceremonia única. Hay un verdadero movimiento de gradación, que separa a los ancianos del pueblo y posteriormente a Moisés de los ancianos. La comida de alianza ya no funciona como una ceremonia paralela por la que se sella la alianza, sino como una confirmación festiva de la nueva relación ya realizada en los vv. 3-8.

Los comentaristas (Noth) han puesto de relieve las raíces de la historia de las tradiciones de los setenta ancianos. De hecho, se trata de un número clásico y está en relación –ya no completamente clara– con otros relatos (Ex 18; Nm 11, etc.). En la narración actual, los setenta ancianos funcionan como un grupo selecto dentro de la gradación que separa a Moisés del pueblo. Sin embargo, en este esquema narrativo sigue habiendo elementos de tensión que pertenecen a los estadios anteriores del relato. En el capítulo se hace referencia a la «subida» siete veces. No pueden sostenerse gramaticalmente los intentos de los comentaristas de allanar la dificultad de las repetidas subidas sugiriendo gran variedad de matices. Además, si se lee como un todo, y no de modo exageradamente minucioso, se logra la imagen bastante coherente de una ascensión gradual a la montaña en distintas etapas, que alcanza su clímax cuando Moisés llega en solitario a la cumbre.

24,3-8. Estos versículos describen la ceremonia de la ratificación de la alianza, en la que Moisés actúa como mediador entre el pueblo y Dios. Recientes estudios de las formas han mostrado un modelo regular de ratificación de la alianza, que incluye lectura de la ley, respuesta del pueblo, sacrificio y juramento (cf. J. Muilenburg, *VT* 9, 1959, pp. 347ss; K. Baltzer, *Das*

Bundesformular, 1960, pp. 37ss, criticado por L. Perlitt, *Bundestheologie*, pp. 178ss). Sin embargo, se nota una vez más cierta brusquedad en el texto. En el v. 3 Moisés comunica «todas las palabras de Yahwé» y todos sus «mandatos» (*mišpāṭîm*). Los comentaristas no están de acuerdo en el modo de interpretar estas referencias. Sin embargo, en el contexto actual de la narración parece que las palabras se refieren al Decálogo (cf. 20,1) y los mandatos a las leyes anunciadas en 21,1. Con otras palabras, Moisés recapitula el contenido de toda la ley recibida en el Sinaí. El hecho de que el pueblo haya oído el Decálogo es irrelevante para la ceremonia que sigue. Anteriormente (19,8), exactamente antes de que se haya anunciado la ley de Dios, el pueblo ha manifestado su obediencia. El hecho de que Moisés escriba las leyes y de nuevo las lea en voz alta al pueblo sirve para poner de relieve la importancia del conocimiento exacto del contenido de aquello a lo que se están comprometiendo por medio de un juramento solemne.

La alianza se sella con sangre. Se erige un altar al pie de la montaña con doce estelas que simbolizan que todo Israel está allí representado. Unos jóvenes –el sacerdocio legítimo todavía no se ha instituido– ofrecen los holocaustos y los sacrificios pacíficos. La mitad de la sangre se vierte sobre el altar y la otra mitad sobre el pueblo, una vez que éste se ha comprometido. Entonces Moisés pronuncia estas palabras performativas: «Ésta es la sangre de la alianza que el Señor ha hecho con vosotros» (v. 8). Como ocurre con frecuencia en el Antiguo Testamento, no se explica en el texto el significado exacto de la ceremonia, aunque es obvio que sirve para sellar la alianza. Por consiguiente, los comentaristas se han visto obligados a ofrecer sus propias teorías sobre el significado exacto de cada elemento del rito. Desde el refinado estudio de Clericus se han propuesto paralelos entre los ritos religiosos hebreos y étnicos que muestran numerosos elementos asombrosamente parecidos. Diversos textos del Antiguo Testamento ofrecen claves adicionales sobre su importancia. En Gn 15 se sella una alianza mediante el paso de Dios entre trozos de animales sacrificados. Jr 34,18 amenaza a los desobedientes con un destino similar al del novillo que es descuartizado. Otros ven en la sangre un símbolo positivo de una comunidad de vida establecida entre Dios y su pueblo, o explican el ritual como un símbolo de purificación (cf. Lv 4,22ss; Heb 9,18ss). La división de la sangre en dos mitades parece señalar un doble aspecto de la alianza. Por una parte, la sangre esparcida en el altar en lugar de un sacrificio habla de la gratuita misericordia de Dios, que lo acepta como una ofrenda. Por otra, la sangre derramada sobre el pueblo lo une en un juramento de sangre. Sin embargo, para el relato del Éxodo la importancia está en el efecto del rito y no en la teoría que hay detrás de él. Israel ha aceptado la oferta divina y ha entrado en alianza con su Dios. Además, los vv. 7ss explicitan que el Libro de la Alianza, con el que se hace referencia a todo el cuerpo de leyes del Sinaí, era el fundamento sobre el que se estableció la alianza.

24,9-11. Tiene lugar en este momento la ascensión de los setenta ancianos, ordenada en el v. 1. Se incluye ahora a Nadab y Abihu como hijos

de Aarón, sin que sepamos si en algún momento hubo otro motivo para mencionarlos. La referencia a su muerte (Nm 26,61) movió a los midrás tardíos a proponer diversas conexiones con Ex 24. Es llamativa la franqueza del texto: «vieron al Dios de Israel». Numerosos comentaristas han seguido a LXX, suavizando lo radical de la afirmación. Es típico Maimónides (*Guía* 1,4), que escribe: «en todos los pasajes los verbos *r'h* y *ḥzh* deben comprenderse en referencia a una percepción intelectual; de ningún modo referidos a una auténtica percepción visual...» Sin embargo, al pasaje no le faltan paralelos. El más cercano es la visión de Isaías (6,1), que habla también de *ver* a Yahwé. Sin embargo, en ambos pasajes, cuando se hace la descripción, parece muy lejana de un retrato real del aspecto de Dios. En Isaías la descripción se desplaza hacia el trono, a los serafines que hacen compañía a Dios y a la orla del manto de Dios que llena el templo. En Ex 24,9ss falta incluso la descripción de un trono. Lo que se presenta parece más bien la plataforma bajo sus pies, descrita como algo transparente a través de lo cual se puede observar desde abajo. Como ocurre en la descripción de Ezequiel (c. 1), se suavizan los elementos concretos mediante el repetido uso de preposiciones; con ellas se subraya que se trata sólo de algo aproximadamente análogo a la propia realidad. La piedra de zafiro, que aparece de nuevo en Ez 1,26 y en otros lugares (Ex 28,18; Job 28,6.16; Is 54,11, etc.), es el *lapis lazuli* azul oscuro común de Mesopotamia. Se presenta su claridad igual a la misma claridad del cielo. El efecto de toda la descripción es el de una majestad que inspira temor y que supera toda imaginación humana, pero que se aleja de todo detalle concreto. De manera sorprendente, la descripción pasa a describir el hecho de que los ancianos pudieran contemplar a Dios y seguir vivos (cf. 33,20). El cambio del verbo *r'h* por *ḥzh* (siendo éste último el término técnico de la clarividencia profética) parece un nuevo intento de caracterizar esta capacidad de ver como una forma especial de percepción. La descripción final «comieron y bebieron» sitúa todo el relato en el contexto de una comida de alianza (cf. Gn 31,46.54; Ex 18,12), celebrada después de asegurarse de que están a salvo en presencia de Dios (v. 11a). El paralelo ugarítico (cf. las notas) confirma esta interpretación de los términos ya que refleja una secuencia similar. En su posición actual dentro del relato bíblico, estos versículos funcionan como un festival eucarístico, en el que testigos selectos celebran el establecimiento de la alianza de los vv. 3-8. La alianza no ha hecho al Dios de Israel un ser familiar o menos inspirador de temor, pero ha abierto un nuevo camino de comunión para su pueblo, que está en claro contraste con el terror ardiente de la teofanía del c. 19.

24,12-13. El v. 12 se centra de nuevo en Moisés, y retoma el tema introducido en el v. 2. Sólo Moisés tiene que subir a la montaña al encuentro de Dios para permanecer en su presencia. La mención de Josué (v. 13) como lugarteniente de Moisés (cf. 17,9) lo relaciona con su papel posterior en el c. 32. Para el escritor hebreo no es ningún problema la inesperada presencia de Josué en este momento de la narración (pero, cf. LXX

sobre el v. 13). Aunque de aquí en adelante es claro el movimiento general del relato (Moisés sube a la montaña, dejando a Aarón y Jur al cuidado del pueblo), llaman mucho la atención algunos detalles, que indican de nuevo la brusquedad y falta de conexión clara en la forma actual del texto (cf. las notas textuales sobre el v. 12). El v. 12 parece implicar que Moisés recibe no sólo las losas de piedra, escritas por Dios, sino también más instrucciones con las que guiar al pueblo. Esto último explica la necesidad de permanecer durante un largo periodo en la montaña (40 días), y sirve de puente para conectar las instrucciones relativas al tabernáculo (que siguen en los cc. 25ss) con el relato anterior.

24,14. Este versículo presenta una dificultad adicional, ya que el mensaje se dirige a los ancianos. Tal y como advirtió Wellhausen hace tiempo, es más probable que las disputas legales surgieran entre el pueblo común. Sin embargo, en el comprimido estilo actual del relato el problema es más aparente que real. Moisés se dirige a los ancianos que han recorrido la mitad del camino de ascenso a la montaña junto a él; sin embargo, la preocupación real se centra en el pueblo. El estilo elíptico explica también el que se introduzca a Jur por primera vez en el relato. La falta de coherencia entre el acuerdo *ad hoc* por el que se decidirán los casos y la institución mencionada en el c. 18 es otro punto de tensión, debido al desarrollo histórico independiente de los dos relatos.

24,15-18. Los versículos finales del capítulo proporcionan el contexto desde el que se ofrecen las instrucciones relativas al tabernáculo. Desde el punto de vista de la crítica de fuentes, el relato sacerdotal de la teofanía que comienza en el v. 15b parece empalmar con 19,1; pero, en el conjunto del c. 24, los vv. 15-18 encajan en el relato sin grandes problemas y constituyen el clímax de todo el capítulo. La imagen sacerdotal de la gloria de Yahwé, la nube que desciende y el fuego devorador de lo alto de la montaña sirven para justificar la prohibición inicial del v. 2. Además, el capítulo adquiere simetría al volver en el v. 18 sobre el tema del pueblo, que ve ahora el fuego abrasador a través de la nube. Moisés debe prepararse con detenimiento durante seis días. Sólo al séptimo llama Yahwé a Moisés. El llamativo cambio de la imagen de Dios de los vv. 15ss comparada con la de los vv. 9-11 se ha considerado desde hace tiempo como prueba de la existencia de diversas fuentes. Sin embargo, en la forma unificada de la narración actual, el cambio de imagen influye también en la lectura global del capítulo. El Dios terrorífico de Ex 19, que se manifestaba en la teofanía, no ha cambiado. Reaparece al final del c. 24 con toda majestad e inspirando un temeroso terror. Lo que ha cambiado es su relación con Israel. Esto se refleja espectacularmente en la comida de alianza de los vv. 9-11. Sin embargo, teniendo en cuenta la alteridad total de Dios, el capítulo se centra en la compasión de Dios y en su gratuita condescendencia. Éste es el tema capital del testimonio de la alianza del Sinaí.

Notas exegéticas

24,1 Sobre el problema de los setenta ancianos, cf. H. Schmid, *o. c.*, pp. 67ss.

24,7 *sēper habb^erît,* «Libro de la Alianza». Compárese con la frase deuteronomista «Libro de la Torá», Dt 28,61; 29,20; Jos 1,8.

24,10 *'lōhê yiśrā'ēl,* «el Dios de Israel». Sobre la fórmula, cf. C. Steuernagel, «Jahwe, der Gott Israels», *Festschrift Wellhausen,* BZAW 27, 1914, pp. 331ss. El término aparece en algunos pasajes muy antiguos (Jue 5,3.5; Jos 8,30; 1 Sm 1,17); sin embargo, fue relacionado posteriormente con el templo de Jerusalén.

24,10 Sobre la expresión «un pavimento de zafiro», cf. la discusión de Haelvoet, *o. c.*, p. 366. El paralelo más cercano en cuanto al contenido lo tenemos en Ez 1. *Lapis lazuli* es el equivalente obvio del Medio Oriente Antiguo. La terminología del v. 10 tiene una paralelo sorprendente en ugarítico en las órdenes dadas para la construcción del palacio de Baal (51-5; 80-81 = 51-5; 95-97). El paralelo se extiende a la claridad de las piedras, el uso del pavimento (*lbnt*) y al sacrificio que incluye la comida y la bebida (51-6; 38-58) (Debo estos datos al trabajo de seminario de Bruce Zuckerman, que señaló por primera vez estos paralelos).

24,12 «losas de piedra». Nótense las expresiones paralelas, asignadas frecuentemente a fuentes diversas: *š^enê luḥōt hā'edut,* 31,18; 32,15; 34,29; *š^enê luhôt 'ᵃbānîm,* Dt 4,13; 5,22; 9,9ss.

24,13 «monte de Dios», Ex 3,1. Sobre el problema de historia de las tradiciones subyacente a la expresión, cf. Seebass, *Mose und Aaron*, pp. 83.

24,16 «gloria de Dios». Cf. la bibliografía citada en Ex 16,10.

4. *Contexto del Nuevo Testamento*

No es necesario examinar toda la historia de la exégesis de Ex 24, porque ya han sido tratados en el c. 19 la mayor parte de los temas relacionados con el establecimiento de la alianza. De hecho, la inclusión del c. 24 en el 19 –al menos, la parte que guarda relación con la ratificación de la alianza– ya había sido propuesta por los midrasim judíos y los comentaristas medievales. Numerosos estudios recientes han intentado también incluir el c. 24 dentro del marco del c. 19 (p.ej. Auzou, *o. c.*, pp. 264ss; Plastaras, *o. c.*, pp. 226ss). Ciertamente, Filón ofrece una detallada exposición alegórica del capítulo, que tiene un interés considerable (*Quaest. et Solutiones in Exodum* II, §§ 27ss), pero lo poco que añade no altera su enfoque de la ley discutido más arriba.

Sin embargo, existe un uso concreto del c. 24, que tiene suficiente importancia como para ser destacado. Me refiero al uso del capítulo del Éxodo en el Nuevo Testamento, especialmente en Heb 9,18-21. Al presentar a Cristo como mediador de la nueva alianza, el autor de Hebreos utiliza el c. 24 para probar que incluso la primera alianza se ratificó por medio de la sangre. Examina entonces el papel de Moisés cuando lee los mandamientos, asperge al pueblo con sangre y pronuncia las palabras «ésta es la sangre de la alianza que Dios hace con vosotros» (vv. 19-20). Sin embargo, se ha observado hace mucho tiempo que la descripción de la primera ra-

tificación que aparece en Hebreos difiere notablemente de la descrita en Éxodo 24. Moffatt (*Hebrews*, ICC, 1924, *ad loc.*) señala al menos cinco puntos de diferencia: la mención de la sangre de los becerros y machos cabríos, referencias al agua, lana escarlata e hisopo, aspersión de la sangre, la tienda y todas las vasijas.

Los comentaristas de Hebreos han propuesto diversas teorías para explicar la divergencia existente en el relato del Nuevo Testamento. E. Riggenbach (KNT 14, 1913) atribuye las diferencias a que se cita de memoria. Otros como C. Spicq (París 1952-1953) y F. F. Bruce (Londres 1965) consideran la posibilidad de que exista una tradición oral especial detrás del relato del Nuevo Testamento. De hecho, la aspersión de la tienda aparece en Josefo (*Antiq.* III,206). Se ha buscado también en Bernabé 8 una prueba adicional de la tradición oral, que puede reflejar muy bien un tipo de midrás cristiano sobre Nm 19 (Bruce, *ad loc.*). Sin embargo, no hay datos suficientes para confirmar la teoría.

Los comentaristas del Nuevo Testamento han observado también que se pueden encontrar en Nm 19 (ritual de la vaca roja) algunas de las características que Hebreos añade al relato del Éxodo. De hecho, el estudio detallado de la relación entre los dos capítulos revela una indiscutible influjo de Nm 19 sobre Heb 9, que va más allá de una semejanza general respecto a su contenido. Nótense los paralelos lingüísticos de σποδὸς δαμάλεως (v. 13) con Nm 19,10; ῥαντίζουσα (v. 13) con 19,4; ἄμωμον (v. 14) con 19,2; λαβὼν το αἷμα (v. 19) con 19,4; κοκκίνου καὶ ὑσσώπου (v. 19) con 19,6; ὕδατος (v. 19) con ὕδατι, 19,7; τὰ σκεύη τῆς λειτουργίας (v. 21) con 19,18; σκηνὴν (v. 21) con 19,4. No está claro si el influjo de Nm 19 viene directamente del texto del Antigo Testamento en una fusión consciente o si entró a través de un tipo de midrás tradicional, que había utilizado el ritual de la vaca roja o, en último lugar, a través de un ciclo de lecturas de leccionario (Bruce, *ad loc.*, que cita a A. E. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford y Nueva York 1960).

Aunque se mantiene un poco oscura tanto la motivación que está detrás de esta lectura del Antiguo Testamento como el medio por el que se realizó la acción, queda claro el efecto de la unión de Ex 24 con Nm 19. El autor de Hebreos inició el tema de la nueva alianza en 8,1 utilizando Jr 31,31ss como texto base. En 9,1 comienza a contrastar la mediación de la nueva alianza de Cristo con la de la antigua, y elige la imagen del tabernáculo del Antiguo Testamento para ilustrar las reglas cultuales. Esto le lleva a describir la obligación del sumo sacerdote el día de la expiación: el uso que hace de la sangre de los machos cabríos y de los becerros, y de las cenizas de la vaca. Al describir la ratificación de la primera alianza con Moisés tal y como se relata en Ex 24, el autor sigue utilizando la imagen previa del papel del sumo sacerdote en el tabernáculo, incluso a pesar de que la cronología del Antiguo Testamento no se tiene en cuenta de ningún modo. En el relato del Éxodo la sangre ha funcionado como la única parte de la ceremonia de ratificación y no centraba su atención en el tema

de la remisión de los pecados. En cambio, en el del Nuevo Testamento, el autor ha transformado la ceremonia en un ritual, en el que todo el énfasis recae sobre el perdón de los pecados a través del derramamiento de sangre.

Por una parte, se puede decir que el Nuevo Testamento refleja meramente la tendencia del periodo postexílico y del judaísmo tanaítico a subrayar la creciente conciencia del pecado de Israel y de la necesidad de la expiación. Por otra, la lectura que hace el Nuevo Testamento del Antiguo está fuertemente influenciada por la predicación evangélica y el culto eucarístico (cf. Mt 26,28; Mc 14,24; 1 Cor 11,25), que conectaba de manera refleja los símbolos veterotestamentarios de la sangre, el sacrificio y la alianza con la obra de Cristo que por su vida y muerte había sido mediador de un nuevo modo de vida.

XX. INSTRUCCIONES SOBRE EL TABERNÁCULO Y SU RITUAL (25,1-31,18)

K. C. W. Bahr, *Symbolik des Mosaischen Cultus* I-II, Heidelberg 1837-9, [2]1874, **I. Benzinger**, «Tabernacle», *Encyclopaedia Biblica* IV, Londres 1903, cols 4861ss, **W. Brown**, *The Tabernacle*, Edimburgo 1871, **R. E. Clements**, *God and Temple*, Oxford y Filadelfia 1965, pp 100ss, **F. M. Cross, Jr** , «The Tabernacle», *BA* 10, 1947, pp 45-68, **K. Galling**, Beitrag to G Beer, *Exodus*, *HAT* [3] 1939, **D. W. Gooding**, *The Account of the Tabernacle*, Cambridge y Nueva York 1959, **P. Grelot**, «La derniere etape de la redaction sacerdotale› *VT* 6, 1956, pp 174-89, **M. Haran**, «The Complex of Ritual Acts Performed inside Tabernacle», *Scripta Hier* 8, 1961, pp 272-302, «The Priestly Image of the Tabernacle», *HUCA* 36, 1965, pp 191-226, «The Nature of the *'ohel mo edh* in Pentateuch Sources», *JSS* V, 1960, pp 50ss, «Shiloh and Jerusalem», *JBL* 81, 1962, pp 14-24, **B. Jacob**, *Der Pentateuch*, Leipzig 1905, pp 135-346, **C. F. Keil**, *Manual of Biblical Archaeology* I, Edimburgo 1887, pp 98-162, **A. R. S. Kennedy**, «Tabernacle», *HDB* IV, pp 653-68, **K. Koch**, *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16*, Gotinga 1959, **A. Kuenen**, *Einleitung im Alten Testament* I[2], 1887, pp 73-6, **A. Kuschke**, «Die Lagervorstellung der priesterschriftlichen Erzahlung», *ZAW* 63, 1951, pp 74-105, **B. A. Levine**, «The Descriptive Tabernacle Texts of the Pentateuch», *JAOS* 85, 1965, pp 307-18, **A Malamat**, «Mishkan YHWH» (Heb), *Encíclopaedia Biblica* V, Jerusalen 1968, pp 532-48, **J. Morgenstern**, «The Ark, the Ephod, and the Tent», *HUCA* 17, 1942-3, pp 153-265, 18, 1943-4, pp 1-52, **J. Popper**, *Der biblische Bericht uber die Stiftshutte*, Leipzig 1862, **G. von Rad**, *Der Priesterschrift im Hexateuch*, Stuttgart 1934, **C. J. Riggenbach**, *Die Mosaische Stiftshutte*, Basilea 1862, **K. H. Walkenhorst**, *Der Sinai im liturgischen Verstandnis der deuteronomistischen und priesterlichen Tradition*, BBB 33, 1969, **J. Wellhausen**, *Die Composition des Hexateuchs*[3], 1899, pp 136ss (para los articulos que tratan cuestiones particulares veanse las notas)

25 [1]El Señor hablo a Moises
[2]–Di a los israelitas que me ofrezcan un tributo, vosotros les aceptareis el tri-
buto a todos los que generosamente me lo ofrezcan
[3]«Tributos que podeis aceptarles oro, plata y bronce, [4]purpura violacea,
roja y escarlata, lino y pelo de cabra, [5]pieles de carnero curtidas, pieles de mar-
sopa y maderas de acacia, [6]aceite para la lampara y perfumes para la uncion y
el sahumerio, [7]piedras de onice y piedras de engaste para el efod y el pectoral
[8]»Hazme un santuario, y morare entre ellos [9]En su construccion te ajusta-
ras al modelo del santuario y de los utensilios que yo te mostre
[10]»Haras un arca de madera de acacia ciento veinticinco centimetros de
largo por setenta y cinco de ancho y setenta y cinco de alto [11]La revestiras de
oro de ley por dentro y por fuera, y alrededor le aplicaras un liston de oro
[12]Fundiras oro para hacer cuatro anillas, que colocaras en los cuatro angulos,
dos a cada lado [13]Haras tambien unos varales de madera de acacia y los reves-
tiras de oro [14]y los meteras por las anillas laterales del arca, para poder trans-
portarla [15]Los varales permaneceran metidos en las anillas del arca, y no se sa-
caran [16]Dentro del arca guardaras el documento de la alianza que te dare
[17] Haras tambien una placa de oro de ley de ciento veinticinco centimetros
de largo por setenta y cinco de ancho [18]En sus dos extremos haras dos queru-
bines cincelados en oro [19]cada uno arrancara de un extremo de la placa, [20]y la
cubriran con las alas extendidas hacia arriba Estaran uno frente a otro mi-
rando al centro de la placa [21]Cubriras el arca con la placa, y dentro de ella

guardarás el documento de la alianza que te daré. [22]Allí me encontraré conti-
go, y desde encima de la placa, en medio de los querubines del arca de la alian-
za, te diré todo lo que tienes que mandar a los israelitas.

[23]»Harás una mesa de madera de acacia de cien centímetros de largo por
cincuenta de ancho y setenta y cinco de alto; [24]la revestirás de oro de ley y apli-
carás alrededor un listón de oro. [25]Pondrás alrededor de ella una abrazadera
de un palmo, y alrededor de la abrazadera un listón de oro. [26]Harás cuatro ani-
llas de oro y las colocarás en los ángulos de las cuatro patas. [27]Las anillas esta-
rán sujetas a la abrazadera; por ellas se meterán los varales para poder trans-
portar la mesa. [28]Harás los varales de madera de acacia, los revestirás de oro y
con ellos transportarás la mesa.

[29]»Harás también fuentes, bandejas, jarras y copas para la libación: todo de
oro de ley. [30]Sobre la mesa pondrás los panes presentados, de modo que estén
siempre ante mí.

[31]»Harás un candelabro de oro de ley; todo cincelado: base, fuste, copas, cá-
lices y corolas arrancarán de él. [32]De sus lados arrancarán seis brazos, tres a
cada lado. [33]Cada brazo tendrá tres copas, como flores de almendro, con cáliz
y corola; serán iguales los seis brazos que arrancan del candelabro. [34]El cande-
labro tendrá cuatro copas, como flores de almendro, con cáliz y corola. [35]Un
cáliz debajo de cada pareja de brazos del candelabro; serán iguales los seis bra-
zos del candelabro. [36]Cálices y fustes arrancarán de él, todos por igual, cincela-
dos en oro puro.

[37]»Harás también siete lámparas y las pondrás sobre el candelabro, de
modo que iluminen la parte delantera. [38]Sus despabiladeras y ceniceros serán
de oro de ley. [39]Emplearás treinta kilos de oro para hacer el candelabro y todos
sus utensilios. [40]Te ajustarás al modelo que te fue mostrado en la montaña».

26 [1]–Harás el santuario con diez lonas de lino torzal, de púrpura violácea,
roja y escarlata, y bordarás en ellas unos querubines. [2]Cada lona medirá cator-
ce metros de largo por dos de ancho: todas de la misma medida. [3]Empalmarás
las lonas en dos series de a cinco cada una, [4]y en cada uno de los bordes de las
dos series de lonas harás unas presillas de púrpura violácea: [5]cincuenta en el
borde de la primera serie y cincuenta en el borde de la segunda. Las presillas
se corresponderán entre sí. [6]Harás también cincuenta corchetes de oro y con
ellos empalmarás las lonas, de modo que el santuario forme una unidad.

[7]«Tejerás también once piezas de pelo de cabra, que sirvan de tienda para
el santuario. [8]Cada una medirá quince metros de largo por dos de ancho: las
once de la misma medida. [9]Por un lado empalmarás cinco lonas y seis por el
otro, y la sexta, plegada, servirá de portal a la tienda. [10]Pondrás cincuenta pre-
sillas en los bordes de cada serie de lonas empalmadas. [11]Harás también cin-
cuenta corchetes de bronce, los meterás por las presillas y cerrarás la tienda de
modo que forme una unidad. [12]De lo que queda de lona de la tienda, la mitad
colgará en la parte posterior del santuario, [13]y los cincuenta centímetros que
sobran a lo largo de los dos lados de la tienda colgarán sobre ambos lados del
santuario cubriéndolo.

[14]»Harás también para la tienda una cubierta de pieles de carnero curtidas
y una sobrecubierta de pieles de marsopa.

[15]»Harás unos tablones de madera de acacia y los colocarás verticalmente
en el santuario. [16]Cada uno medirá cinco metros de largo por setenta y cinco
centímetros de ancho, [17]y llevará dos espigas para ensamblarse con los conti-
guos. Harás todos los tablones iguales. [18]Los colocarás del modo siguiente: en
la parte sur, veinte tablones, [19]y debajo de ellos, cuarenta basas de plata, dos por

cada tablón, para sus dos espigas. [20]En el segundo lado, al norte, otros veinte
tablones [21]con sus cuarenta basas, dos por tablón. [22]En el lado del fondo, al po-
niente, seis tablones de frente, [23]y dos en los ángulos. [24]Parejos por abajo y per-
fectamente unidos por arriba hasta la primera anilla: así formarán los dos án-
gulos del santuario. [25]En total, ocho tablones con dieciséis basas, dos por
tablón.

[26]»Harás también cinco trancas de madera de acacia para los tablones de
cada lado, [27]y cinco para el lado del fondo, al poniente. [28]La tranca central, a
media altura de los tablones, atravesará de un extremo a otro. [29]Revestirás de
oro los tablones y las trancas, y harás de oro las anillas por donde han de pasar
las trancas.

[30]»Construirás el santuario ajustándote al modelo que viste en la montaña.

[31]»Harás una cortina de púrpura violácea, roja y escarlata y lino torzal, y
bordarás en ella querubines. [32]Colgarás la cortina de cuatro columnas de ma-
dera de acacia revestidas de oro y provistas de escarpias y de cuatro basas de
plata. [33]La colgarás debajo de los corchetes, y detrás de ella colocarás el arca de
la alianza. La cortina separará el Santo del Santísimo.

[34]»Colocarás la placa de la expiación sobre el arca de la alianza, en el San-
tísimo. [35]Fuera de la cortina, al lado norte, pondrás la mesa, y en el lado sur,
frente a la mesa, colocarás el candelabro.

[36]»Harás también una antepuerta para la tienda, de púrpura violácea, roja
y escarlata y lino torzal, recamada. [37]Y para la antepuerta harás cinco columnas
de madera de acacia, que revestirás de oro lo mismo que sus escarpias, y fun-
dirás en bronce cinco basas para las columnas».

27 [1]–Harás el altar de madera de acacia: será cuadrado y medirá dos metros
y medio por lado y metro y medio de alto. [2]En las cuatro esquinas harás unos
salientes, que arrancarán de él, y los revestirás de bronce. [3]Harás para él cal-
deros para la ceniza, paletas, aspersorios, trinchantes y braseros, todos de bron-
ce. [4]Harás también un enrejado de bronce, y en sus cuatro ángulos pondrás
cuatro anillas de bronce. [5]Lo colocarás bajo los rebordes del altar, de modo que
baje hasta media altura del altar. [6]Harás también para el altar unos varales de
madera de acacia, los revestirás de bronce, [7]y los meterás por las anillas de los
dos lados del altar para transportarlo.

[8]«Harás el altar hueco, con tablas, ajustándote al modelo que viste en la
montaña.

[9]»Harás así el atrio del santuario: En el lado sur del atrio pondrás cortino-
nes de lino torzal, en una longitud de cincuenta metros. [10]Las veinte columnas
y basas serán de bronce, las escarpias y filetes de las columnas serán de plata.
[11]Lo mismo harás en el lado norte: pondrás cortinones en una longitud de cin-
cuenta metros, veinte columnas con sus basas de bronce, las escarpias y filetes
de las columnas de plata. [12]A lo ancho, en el lado de poniente, colocarás corti-
nones en una longitud de veinticinco metros, con diez columnas y diez basas;
[13]la anchura será de veinticinco metros.

[14]»A cada lado de la puerta pondrás cortinones en una longitud de siete
metros y medio, [15]con tres columnas y tres basas. [16]A la entrada del atrio pon-
drás una antepuerta de diez metros, de púrpura violácea, roja y escarlata y lino
torzal, recamada; con cuatro columnas y cuatro basas. [17]Todas las columnas al-
rededor del atrio llevarán filetes de plata, sus escarpias serán de plata, sus ba-
sas de bronce.

[18]»El atrio tendrá cincuenta metros de largo por veinticinco de ancho por
dos y medio de alto; todo él será de lino torzal y las basas de bronce. [19]Todos

los utensilios del servicio del santuario y todas sus estacas, igual que las estacas
del atrio, serán de bronce.
[20]»Manda a los israelitas que te traigan aceite de oliva puro y refinado para
alimentar continuamente la lámpara. [21]Aarón y sus hijos la prepararán en la
tienda del encuentro, fuera de la cortina que tapa el documento de la alianza,
para que arda de la tarde a la mañana en presencia del Señor.
»Ley perpetua para todas las generaciones israelitas».
28 [1]–De entre los israelitas escoge a tu hermano Aarón y a sus hijos Nadab,
Abihú, Eleazar e Itamar para que sean mis sacerdotes.
[2]«Harás confeccionar ornamentos sagrados, ricos y fastuosos, para tu her-
mano Aarón. [3]Manda a todos los artesanos a quienes yo he dotado de habili-
dad que confeccionen los ornamentos de Aarón para consagrarlo sacerdote
mío.
[4]»Ornamentos que confeccionarán: efod, pectoral, manto, túnica ajedreza-
da, turbante y banda. [5]Los ornamentos que tu hermano Aarón y sus hijos usa-
rán como sacerdotes míos se confeccionarán en oro, púrpura violácea, roja y
escarlata y lino.
[6]»Mandarás hacer artísticamente el efod, en oro, púrpura violácea, roja y
escarlata y lino torzal; labor de artesano. [7]Llevará dos hombreras unidas por los
extremos. [8]El cíngulo para sujetar el efod arrancará de él y será de la misma la-
bor: de oro, púrpura violácea, roja y escarlata y lino torzal.
[9]»Tomarás dos piedras de ónice y harás grabar en ellas los nombres de las
tribus israelitas: [10]seis en cada piedra, por orden de nacimiento. [11]Grabarán los
nombres de las tribus israelitas como graba el orfebre la piedra de un sello, y
las engastarán en filigrana de oro. [12]Aplicarás las dos piedras a las hombreras
del efod: piedras recordatorio de los israelitas. Aarón llevará sus nombres so-
bre las hombreras, como recordatorio para el Señor. [13]Mandarás hacer unas fi-
ligranas de oro, [14]y dos cadenas de oro de ley, trenzadas como cordones, y las
sujetarás a las filigranas.
[15]»Mandarás hacer artísticamente el pectoral de las suertes, de la misma la-
bor que el efod: oro, púrpura violácea, roja y escarlata y lino torzal. [16]Será do-
ble y cuadrado, un palmo de largo por uno de ancho. [17]Le engastarás una guar-
nición de cuatro filas de piedras: en la primera fila, carnelita, topacio y
azabache; [18]en la segunda fila, esmeralda, zafiro y diamante; [19]en la tercera fila,
jacinto, ágata y amatista; [20]en la cuarta fila, topacio, ónice y jaspe. [21]Las guarni-
ciones de pedrería irán engastadas en filigrana de oro. Llevará doce piedras,
como el número de las tribus israelitas. Cada piedra llevará grabada, como un
sello, el nombre de una de las doce tribus.
[22]»Harás además para el pectoral cadenas de oro de ley, trenzadas como
cordones, [23]y dos anillas de oro que sujetarás a los dos extremos del pectoral.
[24]Pasarás los dos cordones de oro por las dos anillas del pectoral, y los dos ca-
bos de los cordones los unirás a las dos filigranas, [25]y los fijarás en las hombre-
ras del efod, por la parte delantera. [26]Harás otras dos anillas de oro y las colo-
carás en los dos extremos del pectoral, en el borde interior que toca el efod.
[27]Y otras dos anillas de oro, que fijarás en la parte inferior y delantera de las
hombreras del efod, junto al empalme y más arriba del cíngulo del efod. [28]Con
un cordón de púrpura violácea sujetarán las anillas del pectoral con las del
efod, para que quede sobre el cíngulo del efod y no pueda desprenderse el
pectoral del efod.
[29]»Cuando Aarón entre en el santuario, llevará sobre su corazón, en el pec-
toral de las suertes, los nombres de las tribus israelitas, como recordatorio per-

petuo ante el Señor. [30]Pondrás en el pectoral de las suertes los urim y los tumim, para que estén sobre el corazón de Aarón cuando entre a presentarse al Señor. Aarón llevará constantemente sobre el corazón, en presencia del Señor, las suertes de los israelitas.

[31]»Mandarás hacer el manto del efod, todo él de púrpura violácea. [32]Llevará arriba una abertura en el centro, reforzada alrededor con un dobladillo como la abertura de un coselete, para que no se rasgue. [33]En la orla del manto, todo alrededor, pondrás granadas de púrpura violácea, roja y escarlata, y alternando con ellas, cascabeles de oro; [34]cascabel y granada, todo alrededor.

[35]»Aarón lo vestirá cuando oficie. Y al entrar en el santuario a presentarse al Señor, y al salir, se oirá el tintineo de los cascabeles: así no morirá.

[36]»Mandarás hacer una flor de oro de ley y grabarás en ella, como en un sello: "Consagrado al Señor". [37]La sujetarás al turbante, por su parte delantera, con un cordón de púrpura violácea. [38]Se colocará sobre la frente de Aarón, y éste cargará con la culpa en que hayan incurrido los israelitas al hacer sus ofrendas sagradas. La llevará siempre sobre la frente para reconciliarlos con el Señor. [39]La túnica y el turbante serán de lino, la banda estará recamada.

[40]»Para los hijos de Aarón harás confeccionar túnicas, bandas y birretas ricas y fastuosas. [41]Se las vestirás a tu hermano Aarón y a sus hijos, los ungirás y los consagrarás sacerdotes míos. [42]Les vestirás además calzones de lino que les cubran sus partes, de la cintura a los muslos. [43]Aarón y sus hijos los llevarán cuando entren en la tienda del encuentro o cuando se acerquen al altar para oficiar: así no incurrirán en culpa y no morirán.

»Ley perpetua para Aarón y sus descendientes».

29 [1]–Rito de consagración de mis sacerdotes:

[2]«Tomarás un novillo y dos carneros sin defecto, pan ázimo, roscas ázimas amasadas con aceite y hogazas ázimas untadas de aceite, todo ello preparado con flor de harina de trigo. [3]Lo pondrás en un cestillo y lo presentarás junto con el novillo y los dos carneros. [4]Después mandarás acercarse a Aarón y a sus hijos a la entrada de la tienda del encuentro y los harás bañarse. [5]Tomarás los ornamentos y vestirás a Aarón la túnica, el manto del efod, el efod y el pectoral, y sujetarás el efod con el cíngulo. [6]Le pondrás el turbante en la cabeza y sobre él la diadema santa. [7]Luego, tomando el aceite de la unción, lo derramarás sobre su cabeza para ungirlo. [8]Después harás acercarse a sus hijos, les vestirás las túnicas, [9]les ceñirás las bandas y les pondrás las birretas. El sacerdocio les pertenece por derecho perpetuo. Así consagrarás a Aarón y a sus hijos.

[10]Harás traer el novillo a la tienda del encuentro: Aarón y sus hijos pondrán la mano sobre la cabeza de la víctima. [11]Después degollarás la res en presencia del Señor, en la puerta de la tienda del encuentro, [12]y tomando sangre de la res, untarás con el dedo los salientes del altar. Después derramarás la sangre al pie del mismo altar. [13]Tomarás la grasa que envuelve las vísceras, el lóbulo del hígado, los dos riñones con su grasa y lo dejarás quemarse sobre el altar. [14]La carne, la piel y los intestinos los quemarás fuera del campamento. Es un sacrificio expiatorio.

[15]»Después tomarás uno de los carneros. Aarón y sus hijos pondrán las manos sobre la cabeza de la víctima. [16]Lo degollarás y tomando sangre, rociarás el altar por todos los lados. [17]Descuartizarás el carnero, lavarás sus vísceras y patas, las pondrás sobre los trozos y la cabeza, [18]y lo dejarás quemarse completamente sobre el altar.

»Es holocausto para el Señor: oblación de aroma que aplaca al Señor.

19»Después tomarás el segundo carnero. Aarón y sus hijos pondrán las ma-
nos sobre la cabeza de la víctima. 20Degollarás el carnero, y tomando sangre,
untarás con ella el lóbulo de la oreja derecha de Aarón y de sus hijos y los pul-
gares de sus manos y pies derechos. 21Luego con la sangre rociarás el altar por
todos los lados. Tomarás sangre del altar y aceite de la unción y salpicarás a Aa-
rón y sus vestidos, a los hijos de Aarón y sus vestidos. Así se consagrarán Aarón
con sus vestidos, sus hijos con sus vestidos. 22Luego, del carnero de la consa-
gración tomarás la grasa, la cola, la grasa que envuelve las vísceras, el lóbulo
del hígado, los dos riñones con su grasa y la pierna derecha; 23del cestillo de
panes ázimos presentados al Señor tomarás un pan, una rosca de pan amasada
con aceite y una oblea. 24Pondrás todo ello en manos de Aarón y de sus hijos,
para que lo agiten ritualmente en presencia del Señor. 25Lo recibirás otra vez
de sus manos y lo dejarás quemarse en el altar, sobre el holocausto, como aro-
ma que aplaca al Señor. Es una oblación al Señor.
26»Después tomarás el pecho del carnero de la consagración de Aarón y lo
agitarás ritualmente en presencia del Señor. Es la ración que te pertenece.
27Del carnero de la consagración de Aarón y sus hijos consagrarás el pecho agi-
tado ritualmente y la pierna ofrecida en tributo: 28les pertenece a Aarón y a sus
hijos como porción perpetua de parte de los israelitas; porque es el tributo, to-
mado de los sacrificios de comunión que los israelitas ofrecen al Señor.
29»Los ornamentos sagrados de Aarón los heredarán sus hijos, para vestir-
los durante su unción y consagración.30Durante siete días los vestirá el hijo que
le suceda en el sacerdocio, cuando entre en la tienda del encuentro para ofi-
ciar en el santuario.
31»Después tomarás el carnero de la consagración, cocerás su carne en lu-
gar santo, 32y Aarón y sus hijos la comerán con el pan del cestillo, a la entrada
de la tienda del encuentro. 33Comerán la parte con que se hizo la expiación al
ordenarlos y consagrarlos. Ningún extraño la puede comer, porque es porción
santa. 34Y si sobra carne y pan de la consagración para el día siguiente, se que-
mará. No se comerá, porque es porción santa.
35»Esto es lo que harás a Aarón y a sus hijos, ajustándote a cuanto te he man-
dado. La consagración durará siete días. 36Cada día ofrecerás un novillo expia-
torio por el pecado. Lo ofrecerás sobre el altar para expiar por él, y ungirás el
altar para consagrarlo. 37La expiación y consagración del altar durará siete días;
el altar será sacrosanto, y el que lo toque quedará santificado.
38»Ofrenda permanente que ofrecerás sobre el altar cada día: dos corderos
añales. 39Uno por la mañana y otro por la tarde. 40Con el primero harás una
ofrenda de veintidós decilitros de flor de harina amasada con un litro de acei-
te refinado y una libación de un litro de vino. 41El segundo cordero lo ofrece-
rás por la tarde, con una ofrenda y una libación como las de la mañana, en
oblación de aroma que aplaca al Señor.
42»Éste es el holocausto que ofrecerán perpetuamente vuestras generacio-
nes, en presencia del Señor, a la puerta de la tienda del encuentro, donde me
encontraré con vosotros para hablaros. 43Allí me encontraré con los israelitas,
y el lugar quedará consagrado con mi gloria. 44Consagraré la tienda del en-
cuentro y el altar, consagraré a Aarón y a sus hijos como sacerdotes míos. 45Ha-
bitaré en medio de los israelitas y seré su Dios. 46Ellos reconocerán que yo soy
el Señor, su Dios, que los sacó de Egipto para habitar entre ellos.
»Yo soy el Señor, su Dios».
30 1–El altar del incienso lo harás de madera de acacia, 2de cincuenta cen-
tímetros de largo por cincuenta de ancho; será cuadrado y tendrá un metro de

alto. [3]De él arrancarán unos salientes. Revestirás de oro de ley la parte superior, todos sus lados y los salientes; alrededor le pondrás un listón de oro. [4]Bajo el listón, en los rebordes de los dos lados opuestos, pondrás dos anillas de oro; por ellas se meterán los varales para transportar el altar. [5]Harás los varales de madera de acacia, revestidos de oro. [6]Colocarás el altar delante de la cortina que tapa el arca de la alianza y delante de la placa que cubre el arca de la alianza, donde me encontraré contigo.

[7]«Aarón quemará sobre él el incienso del sahumerio por la mañana, cuando prepare las lámparas, [8]y lo mismo al atardecer, cuando las encienda. Será el incienso perpetuo que ofrecen vuestras generaciones en presencia del Señor. [9]No ofreceréis sobre el altar otro incienso, ni holocaustos, ni ofrendas, ni derramaréis sobre él libación alguna.

[10]»Una vez al año Aarón hará la expiación untando con la sangre de la víctima expiatoria los salientes del altar; una vez al año por todas vuestras generaciones.

»El altar está consagrado al Señor».

[11]El Señor habló a Moisés:

[12]–Cuando hagas el censo completo de los israelitas, cada uno, al ser registrado, dará al Señor un rescate por sí mismo, para que no les suceda ninguna desgracia al ser registrados. [13]Cada uno dará cinco gramos de plata (peso del templo, que vale veinte óbolos): el tributo al Señor será cinco gramos de plata. [14]Cada uno de los registrados de veinte años para arriba pagará el tributo del Señor. [15]Ni el rico pagará más de cinco gramos ni el pobre menos cuando den el tributo al Señor como rescate de sí mismos.[16]Recibirás el dinero del rescate de los israelitas y lo destinarás al servicio de la tienda del encuentro: será el recordatorio de los israelitas para el Señor, como rescate de sus vidas.

[17]El Señor habló a Moisés:

[18]–Harás el barreño para las abluciones y su peana de bronce, y lo colocarás entre la tienda del encuentro y el altar. Echarás agua en el barreño, [19]para que Aarón y sus hijos se laven manos y pies. [20]Cuando vayan a entrar en la tienda del encuentro, se lavarán para no morir; lo mismo harán cuando se acerquen al altar para oficiar, para quemar una oblación al Señor. [21]Se lavarán los pies y las manos para no morir.

«Ley perpetua para vosotros, para Aarón y sus descendientes, por vuestras generaciones».

[22]El Señor habló a Moisés:

[23]–Toma perfumes de gran precio: cinco kilos de mirra en grano, dos kilos y medio de cinamomo, dos kilos y medio de caña de olor, [24]cinco kilos (pesos del templo) de acacia y tres litros y medio de aceite de oliva. [25]Con estos ingredientes harás el aceite de la unción santa. Harás la mezcla según la receta del perfumista, y servirá para la unción santa. [26]Untarás con él la tienda del encuentro y el arca de la alianza, [27]la mesa y todos sus utensilios, el candelabro con todos sus utensilios y el altar del incienso, [28]el altar de los holocaustos con sus utensilios, el barreño con su peana. [29]Todos ellos los consagrarás para que sean sacrosantos. El que los toque quedará santificado.

[30]«Ungirás también a Aarón y a sus hijos para consagrarlos como sacerdotes míos. [31]A los israelitas les dirás: Éste será el aceite de mi unción santa en todas vuestras generaciones. [32]No se derramará sobre ningún otro ni copiaréis su receta. Es santo y como tal lo habéis de tratar. [33]El que haga una mezcla según esta receta y la derrame sobre un laico, será excluido de su pueblo».

[34]El Señor dijo a Moisés:
–Toma resina aromática, ámbar, bálsamo e incienso depurado, a partes
iguales, [35]y según la receta del perfumista, haz con todo ello un incienso, écha-
le sal, y serás puro y santo. [36]Parte de él lo machacarás hasta reducirlo a polvo
y lo pondrás delante del arca de la alianza, en la tienda del encuentro, donde
me encontraré contigo. Será para vosotros sacrosanto. [37]No haréis incienso
para uso personal según la misma receta. Lo consideraréis consagrado al Se-
ñor. [38]El que copie la receta para perfumarse, será excluido de su pueblo.
31 [1]El Señor habló a Moisés:
[2]–He escogido personalmente a Besalel, hijo de Urí, hijo de Jur, de la tribu
de Judá, [3]y lo he colmado de dotes sobrehumanas, de destreza, habilidad y sa-
ber en su oficio, [4]para que proyecte y labre oro, plata y bronce; [5]para que talle
piedras y las engaste; para que talle madera, y para las demás tareas. [6]Le doy
como ayudante a Ohliab, hijo de Ajisamac, de la tribu de Dan. A todos los ar-
tesanos les he dado habilidad para que hagan todo lo que te he mandado, [7]la
tienda del encuentro, el arca de la alianza, la placa que la tapa y todos los uten-
silios de la tienda; [8]la mesa con sus utensilios, el candelabro de oro de ley con
sus utensilios y el altar del incienso; [9]el altar de los holocaustos con sus utensi-
lios, el barreño con su peana; [10]todos los ornamentos sagrados del sacerdote
Aarón y sus hijos para cuando oficien; [11]el aceite de la unción y el incienso del
sahumerio del templo. Lo harán ajustándose a lo que yo he ordenado.
[12]El Señor habló a Moisés:
[13]–Di a los israelitas: Guardaréis mis sábados, porque el sábado es la señal
convenida entre mí y vosotros, por todas vuestras generaciones, por la que co-
noceréis que yo soy el Señor, que os santifica. [14]Guardaréis el sábado porque es
día santo para vosotros; el que lo profane es reo de muerte; el que trabaje será
excluido de su pueblo. [15]Seis días podéis trabajar; el séptimo es día de descan-
so solemne dedicado al Señor. El que trabaje en sábado es reo de muerte. [16]Los
israelitas guardarán el sábado en todas sus generaciones como alianza perpe-
tua. [17]Será la señal perpetua entre yo y los israelitas, porque el Señor hizo el cie-
lo y la tierra en seis días y el séptimo descansó.
[18]Cuando acabó de hablar con Moisés en el monte Sinaí, le dio las losas de
la alianza: losas de piedra escritas por el dedo del Señor.

1. *Análisis textual y filológico acompañado de notas*

25,2 *t^{e}rûmāh,* «tributo». El término designa lo que se separa de una porción mayor para un fin sagrado, y puede incluir dones agrícolas (Nm 15,19ss), dinero (Ex 30,13ss) o sacrificio (Ex 29,27). No se designa la cantidad exacta, sino que se deja a la decisión del individuo.

25,3 «bronce». Cobre con mezcla para que se endurezca.

25,4 «violeta, púrpura y escarlata». Para un tratamiento moderno y detallado de estos colores, cf. los detallados artículos de C. L. Wickwire, *IDB, sub voce.* Igualmente, K. Galling, *BRL,* cols. 150ss, y R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament,* Berlín 1963. El estudio de Bähr, *Symbolik* I, pp. 303ss, tiene todavía su valor, de manera especial por las referencias clásicas que presenta.

šēš. Palabra tomada del egipcio, que designaba con toda probabilidad el lino. Para un examen de la antigua controversia (si se pensaba en material de algodón

o de lana), cf. Dillmann, *Exodus, ad loc.* Cf. J. M. Myers, «Linen garment», *IDB* III, p. 135.

25,5 *taḥaš.* Durante mucho tiempo ha causado dificultades a los comentaristas el significado exacto de esta piel. Ya el Talmud consideró que era un problema (Sab. 28b). Ofrece poca ayuda su uso en las sandalias de mujer (Ez 16,10). Los comentaristas modernos han aceptado generalmente como la referencia más probable la palabra árabe afín, que significa «delfín». Driver «manatí»; NJPS «delfín»; NEB «marsopa», y al margen «manatí»; NAB «pieles de *tahash*». La «pieles de cabra» de RSV trata aparentemente de interpretar *tḥs* como una forma arcaica de *tyš* = macho cabrío. Sobre la discusión más reciente, cf. Haran, *HUCA* 36, 1965, p. 204.

25,5 «madera de acacia». Cf. los artículos en *IDB* I, p. 23; *BRL*, col. 282, y J. Feliks, «Akazie», *BHH* I, cols. 54ss. No tiene fundamento en el texto el repetido intento de encontrar en la elección de la madera un significado simbólico (p.ej. era un cedro como los árboles del Paraíso, B. Jacob).

25,7 «ónice». Cf. Ex 28,17ss.

«efod». Cf. Ex 28,6ss.

«pectoral». Cf. 28,15ss.

25,9 *tabnît,* «modelo». Cf. el estudio de la palabra de H. Koester, «Typos», *TWNT* VIII, pp. 187ss, con bibliografía completa.

25,10 *'ᵃrôn,* «arca». Cf. el último estudio de H. J. Zobel, *TWAT* I, pp. 391ss. A pesar de la polémica de Jacob, *Der Pentateuch*, p. 158, debería seguirse la lectura de LXX (segunda del singular en vez del plural de TM).

25,11 *zēr,* «listón». Aunque parece evidente que se trata de una moldura o un listón de algún tipo, el significado exacto no es seguro. Sigue siendo una conjetura su propósito, si era distinto del ornamental. No se dan detalles sobre su colocación o tamaño. Los comentaristas más antiguos especularon en alguna medida sobre su forma o colocación (cf. Bähr, *Symbolik* I, pp. 377ss).

25,12 *pᵉ'āmôt,* «¿pies?». De nuevo, no está nada claro su significado exacto. LXX traduce «esquinas» (cf. 1 Re 7,30). Sin embargo, la traducción «pies» parece la más cercana a su significado original (cf. Jue 5,28). Cf. la presentación en Galling, «Kultgerät», *BRL*, col. 342. [NBE traduce «ángulos», con LXX.]

25,16 *'ēdût,* «testimonio». La fuente P hace a menudo referencia a las «tablas del testimonio» (31,18; 32,15, etc.), situadas dentro del arca. Cf. L. Rost, «Die Wohnstätte des Zeugnisses», *Festschrift F. Baumgärtel*, 1959, pp. 158ss; O. Eissfeldt, «Lade und Gesetzestafeln», *TZ* 16, 1960, pp. 281ss = *KS* III, Tubinga 1966, pp. 526ss.

25,17 *kappōret.* LXX lo traduce por ἱλαστήριον, Vulgata por *propitiatorium*, Lutero por *Gnadenstuhl*, de donde procede el inglés *mercy seat*, «sede de misericordia» (Tyndale). El significado fundamental de la raíz *kpr* es «expiar». Por eso, no es adecuada la traducción moderna habitual «revestimiento», pues refleja un significado secundario del verbo. Es igualmente claro que la función del propiciatorio supera el simple hecho de proporcionar un revestimiento, a pesar de que sirve también para dicho objetivo. Cf. la expresión en Ex 40,20.

25,18 «querubines». Sobre el origen y significado de los querubines, cf. los diccionarios habituales. Cf. M. Haran, «The Ark and the Cherubim», *IEJ* 9, 1959, pp. 30-8; R. de Vaux, «Les cherubins et l'arche d'alliance», *MUSJ* 37, 1960, pp. 91-124; R. E. Clements, *God and Temple*, pp. 31ss.

25,23 «mesa». Cf. la minuciosa nota de Kennedy, *HDB* IV, pp. 495ss. Su descripción se ha comparado frecuentemente con la representada en el Arco de Tito, diferente en algunos detalles.

25,29 Excavaciones arqueológicas modernas han aportado nueva luz sobre la cuestión de la forma exacta de los utensilios. Cf. el trabajo esencial de W. F. Albright sobre la cerámica antigua de *tell beit misrim* en *AASOR* 12, 1933, y 13, 1934, seguido por G. E. Wright, *The Pottery of Palestine*, New Haven 1938. Igualmente, el excelente artículo de K. Galling, «Keramik», *BRL*, pp. 314ss; y J. L. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the Old Testament*, New Haven 1948.

25,30 «panes presentados». Se presentaba el pan en presencia de Yahwé. Los frecuentes paralelos de la religión comparada, citados para mostrar que el pan servía originalmente como comida de la divinidad, contribuyen poco a comprender el significado actual dentro de los escritos sacerdotales. Cf. H. F. Beck, «Bread of the Presence», *IDB*; K. Koch, «Schaubrot», *BHH* III, col. 1688 y especialmente M. Haran, *Scripta Hier.* 8, pp. 289ss. Bähr, *Symbolik* I, pp. 425ss, ofrece con detalle la bibliografía antigua.

25,31 «candelabro». A. R. S. Kennedy, *HDB* IV, pp. 663ss, presenta una descripción completa con una ilustración. Kennedy estudia la relación con el candelabro representada con detalle en el Arco de Tito. El hecho de que se hayan omitido muchos de los detalles de los candelabros bíblicos hace imposible una reproducción exacta. Sobre el estudio más reciente de la menorah, cf. los siguientes artículos: E. Goodenough, «The Menorah among the Jews of the Roman World», *HUCA* 23, 1950/51, pp. 449-92; W. Eltester, «Der Siebenarmige Leuchter und der Titusbogen», *Judentum. Urchristentum-Kirche: Festschrift J. Jeremias*, BZNW 26^2, 1964, pp. 62-76.

26,1 *miškān.* La palabra «tabernáculo» (del latín *tabernaculum*) es la morada en forma de tienda, sostenida por una estructura de madera, que formaba el lugar santo y el Santo de los Santos. Hablando de manera estricta, las cortinas, no los tablones, constituyen la morada de Yahwé. Ha habido innumerables intentos de detallar con precisión la forma de esta construcción. El artículo de Kennedy (*HDB* IV, pp. 653-68) sigue considerándose el tratamiento más exacto en inglés, y es la culminación de la investigación sobre el tema del siglo XIX. Presenta igualmente una bibliografía completa de obras más antiguas. Véase la discusión más reciente en *BRL*, *IDB* y *BHH*, que carece del detalle del estudio de Kennedy. Sin duda, la discusión reciente más exacta es la de M. Haran, «The Priestly Image of the Tabernacle», *HUCA* 36, 1965, pp. 191-226. El interesante estudio de Galling en *Exodus* (*HAT*), 1939, tiene la pega de seguir su teoría de las fuentes (la de von Rad), que no ha sido generalmente aceptada.

«artísticamente trabajados» [NBE: «bordados».] Haran (*HUCA* 36, 1965, pp. 202ss) considera muy importante distinguir cuidadosamente las tres diferentes técnicas de tejer mencionadas en estos capítulos: *ḥōšeb* (26,1), *rōqēm* (26,36) y *'ōrēg* (39,22). Véase su estudio completo sobre tejer y teñir de A. R. S. Kennedy, «Weaving», *Encyclopaedia Biblica* IV, Londres 1903, cols. 5289ss.

26,15 *qrāšîm*, «tableros de madera». Se pensaba tradicionalmente que los tableros eran de madera sólida. La discusión se centró en el problema de determinar su ancho. Se presentaron diversas teorías, con el fin de asegurar la dimensión interna exacta de los diez codos exigidos sobre el extremo oeste (véase ya Josefo, *Antiq.* III,108ss). Con frecuencia se defendió la teoría de que los tableros tenían un codo de ancho (p.ej. Rashi sobre Ex 26,17). Véase el estudio de muchas explicaciones tradicionales en William Brown, *The Tabernacle*, pp. 19ss. Parece que fue Kennedy el primero en afirmar que los tableros eran en realidad marcos de madera y no tablones sólidos. Su propuesta es muy digna de elogio. Resuelve el problema del peso excesivo. Más importante aún, la teoría de los marcos abiertos permite que se vean las cortinas decoradas desde el interior del tabernáculo. Esta

dificultad creaba un problema real para las opiniones más antiguas y generó diversas teorías sobre el hecho de colgar las cortinas en el interior de la estructura en vez de cubrir dicha estructura. A pesar de que no puede demostrarse de manera concluyente la teoría de Kennedy, sigue resultando atractiva. Sin embargo, véanse las recientes críticas de Haran, *HUCA* 36, p. 192. Muy problemático es el recurso de Kennedy al ugarítico como confirmación (F. M. Cross, *BA* 10, 1947). Cf. Hyatt, *Exodus*, p. 274.

26,19 Se desconoce la forma de las basas, pero se ha hecho un buen número de propuestas. La teoría de Kennedy es muy razonable pero todavía hipotética.

26,23-25 Es muy oscura la descripción de la construcción de las esquinas. Cf. Ez 41,22. Se acepta normalmente un tipo de construcción de contrafuertes. Cf. Kennedy, *o. c.*, p. 661.

26,26-29 «travesaños» [NBE: «trancas».] En un famoso artículo («Temple», en el *Dictionary of the Bible* de Smith, Londres 1860-63), un arquitecto británico, James Fergusson, propuso una elaborada teoría: el travesaño central era en realidad un caballete. A pesar de ser altamente improbable, muchos investigadores ingleses aceptaron su reconstrucción del tabernáculo.

27,1 «el altar». La lectura de LXX y del Pentateuco Samaritano, «un altar», parece un intento de evitar la dificultad causada por la introducción del altar del incienso en 30,1. Sobre la forma del altar, cf. el tratamiento antiguo de Kennedy, *o. c.*, y la monografía de K. Galling, *Der Altar in den Kulturen des alten Orients*, Berlín 1925.

27,2 Los «salientes» [«cuernos»] del altar juegan un papel importante en el ritual sacerdotal (Lv 4,7) y en otros lugares (1 Re 2,28). Ha habido un amplio debate sobre su aspecto, tamaño y función. La investigación arqueológica moderna ha aportado mucha luz sobre el problema. Ya en 1908, H. Gressmann, *Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament*, p. 28, los relacionó con las esquinas de la *maṣṣēbāh*, y no con el ser los cuernos de la víctima animal. Los altares de Meguido y Guézer presentan llamativas semejanzas con la descripción de los «salientes» que hace el Antiguo Testamento. Cf. Galling, *BRL*, col. 19; Smend, *BHH*, col. 63; R. de Langhe, *Biblica* 40, 1959, pp. 476ss.

27,3 Sobre los utensilios del altar, cf. los artículos sobre «Kultgerät» en Galling, *BRL*, cols. 340ss y Fohrer, *BHH*, cols. 1018ss.

27,4 *mikbār*, «enrejado». El enrejado de bronce (pintado por Kennedy, *o. c.*, p. 658) formaba sólo la mitad inferior del altar, que estaba sobre el suelo, y proporcionaba un apoyo vertical para el friso. Los estudiosos han conjeturado frecuentemente que se llenaba de tierra cuando se utilizaba, pero no hay mención de ello.

27,5 *karkōb*, «friso» [NBE: «rebordes»]. Parece haber sido la parte del altar sobre la que estaba de pie el sacerdote cuando oficiaba un sacrificio; explica quizás la expresión «subir y bajar», relacionada con el acto de sacrificar (Ex 20,26; Lv 9,22, etc.).

27,9 «atrio». LXX, αὐλη, Vulgata, *atrium*. Un esquema del atrio puede verse en los diccionarios habituales de la Biblia. Los comentaristas se han ocupado durante mucho tiempo de los problemas matemáticos relacionados con el atrio. ¿Cuántas columnas había? Los comentaristas antiguos suelen mencionar 56 (Bähr, Knobel). Investigadores más recientes señalan 60. Véase el amplio estudio en B. Jacob, *Der Pentateuch*, pp. 204ss. Bäntsch (*Exodus*, p. 235) se muestra superficial al asumir simplemente un error de cálculo, sin analizar las detalladas razones presentadas por estudiosos como Riggenbach (*o. c.*). El tratamiento más reciente del problema puede verse en Haran, *HUCA* 36, p. 197, que defiende la existencia de 56.

27,10 «basas de bronce». En el uso de los metales hay un modelo de gradación definido. Cf. Haran, *HUCA* 36, pp. 200ss.

27,14-16 Se divide la parte delantera en dos «zonas» o lados, cada una con quince codos [7,5 m] de colgaduras y tres soportes y sus basas. En medio, la puerta cubierta por la cortina.

27,17 «bandas» o «filetes». Tiras estrechas para unir metales, utilizadas con fines decorativos y no para unir barras (como en 1 Re 7,33).

27,20 «aceite majado». La calidad más fina, obtenida al golpear las aceitunas en vez de aplastarlas en prensas de aceite. Para una descripción de los diferentes métodos utilizados en la antigüedad, cf. los diccionarios de la Biblia. Sobre el ritual de tener las lámparas encendidas, cf. M. Haran, *Scripta Hier.* 8, pp. 277ss.

27,21 Haran, *Scripta Hier.* 8, pp. 277ss, quiere eliminar las palabras «y sus hijos» como glosa por su conflicto con el Levítico. La interpretación de Levine (*o. c.*, p. 312) parece más plausible al mantenerlas, indicando las diferencias tradicionales entre el Éxodo y el Levítico en diversos puntos.

28,2 «ornamentos sagrados». Se enumeran ocho vestiduras sacerdotales. Las cuatro interiores que lleva todo sacerdote son la túnica (*kᵉtōnet*), calzones (*miknāsîm*), faja (*'abnēṭ*) y sombrero (*migbā'āh*). Contrasta con ello el turbante del sumo sacerdote. Los cuatro exteriores que lleva Aarón son: manto (*mᵉ'îl*), efod (*'ēpôd*), pectoral (*ḥōšen*) y diadema (*ṣîṣ*). Además de los artículos de diccionario de J. M. Myers, «Dress and Ornament», *IDB* III, pp. 869ss, K. Galling, «Priesterkleidung», *BRL*, cols. 429ss, W. Eiss, «Priesterkleidung», *BHH*, cols. 1491ss, véase el excelente tratamiento de Haran, *Scripta Hier.* 8, pp. 279ss. Por su minuciosidad sigue siendo insuperable el estudio clásico del siglo XVII de J. Braunius, *Vestibus sacerdotum Hebraeorum* (2 vols., 1680).

28,4 *ḥōšen*, «pectoral». Era un tipo de bolsa hecho de tela, similar al efod, en el que se metían los Urim y Tumim (v. 30). De ahí el término «pectoral de juicio». Véanse los tratamientos completos de Galling, *BRL*, col. 431, Elliger, «Ephod und Chosen», Festschrift Baumgärtel, pp. 9-23, J. Friedrich, *Ephod und Choshen im Lichte des Alten Orients*, Viena 1968.

«efod». Se sigue dudando de si la descripción del efod es uniforme en todo el Antiguo Testamento. En el periodo más antiguo, especialmente en los relatos de Micá (Jue 17), se asocia el efod con «dioses familiares» de un modo que ya no es del todo claro (cf. también 1 Sm 2,18; 2 Sm 6,14.20). Sin embargo, en el Éxodo el efod forma parte de las vestimentas sacerdotales: es un tipo de delantal de diversos colores sobre el que se ata el pectoral. Cf. la descripción de Galling, *Exodus*, p. 141. J. Morgenstern, *o. c.*, pp. 114ss, cita la bibliografía crítica más antigua; R. Smend, *BHH*, col. 420, y R. de Vaux, *Instituciones del AT*, p. 691, citan la más reciente.

28,17ss Sobre el tema de las joyas del pectoral, cf. el completo estudio de P. L. Garber y R. W. Funk, «Jewels», *IDB* II, pp. 898-905, y W. Frerichs, «Edelsteine», *BHH*, cols. 362ss.

28,30 «Urim y tumim». A pesar de la interpretación tradicional («luces y perfecciones»), no es segura la etimología de las palabras. Parece que estos objetos eran lotes sagrados, que se arrojaban al aire para conseguir un juicio (1 Sm 14,18). En Éxodo son la única posesión de los sacerdotes para dar a conocer los oráculos divinos. Entre la literatura más antigua, cf. C. F. Keil, *Biblical Archaeology* I, pp. 220ss, Driver, *Exodus*, pp. 313ss. Los estudios más recientes se encuentran en R. Press, *BHH*, cols. 2066ss, y de Vaux, *Instituciones del AT*, p. 692.

28,32 *taḥrā'*, «cota de malla» o «coselete». Palabra muy rara, que aparece sólo aquí y en 39,23, cuyo significado no está del todo claro. La mejor explicación de «cota de malla» parece seguir siendo la tradicional. Sólo aquí se usa como comparación. Sobre el uso de la armadura en la época bíblica, cf. B. Reicke, «Panzer», *BHH*, col. 1382.

Sobre el motivo de las granadas, cf. J. Feliks, «Granatapfel», *BHH*, col. 607, y los dos artículos de E. Nestle, *ZAW* 25, 1905, pp. 205-6; *ZAW* 32, 1912, p. 74.

28,36 La palabra *ṣîṣ* significa normalmente «flor»; sin embargo, aquí parece designar una fina lámina bruñida, que llevaba la inscripción «consagrado al Señor». Sobre el carácter estereotipado de esta fórmula, cf. Ez 48,14; Zac 14,20. Sobre paralelos egipcios del símbolo de la flor, cf. A. de Buck, *OTS* 9, 1951, pp. 18ss.

28,39 Sobre lo que se pone en la cabeza el sumo sacerdote, cf. las notas detalladas de H. St J. Thackeray al comentar la descripción de Josefo en *Antigüedades Judías* III,151ss (Loeb Class. Lib. Vol. IV, pp. 390ss).

«túnica». La descripción de Josefo de la túnica (*Antiq.* III,153) va mucho más lejos que el relato bíblico. Según él, llegaba hasta los tobillos y cubría el cuerpo con largas mangas. La «tejido abierto» que menciona podría ser una referencia a la «banda recamada» del v. 39. Cf. la referencia de Driver sobre la palabra (*Exodus*, p. 310).

28,40 Sobre el «turbante», cf. G. Fohrer, «Kopfbedeckung», *BHH*, cols. 985ss. El vocabulario distingue el turbante del sumo sacerdote del del sacerdote ordinario (vv. 39 y 40).

«fajín». Josefo lo describe con amplitud (*Antiq.* III,154ss).

28,42 «calzones». Cf. Ex 20,26.

29,1 Sobre la ceremonia de la consagración sacerdotal, cf. Levítico 8 y los comentarios de Hoffmann, Noth y Elliger. La monografía reciente más detallada sobre Ex 29 es la de K. H. Walkenhorst, *o. c.* Las obras de B. A. Levine, JCS 17, 1963, pp. 105-12, y *JAOS* 85, 1965, pp. 313ss, presentan los paralelos del Medio Oriente Antiguo. Cf. también M. Noth, «Office and Vocation in the Old Testament», *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, Edimburgo 1966, pp. 229ss, E. Lohse, *Die Ordination in Spätjudentum und im Neuen Testament*, Gotinga 1951, R. de Vaux, «La entrada en funciones», *Instituciones del AT*, pp. 450ss.

29,6 *nēzer*, «diadema» o «corona». Este término no se menciona anteriormente en el Éxodo, pero adquiere especial relieve en la descripción de Josefo. La base de la corona era la que se ataba alrededor del turbante blanco. Cf. el tratamiento completo de los paralelos del Medio Oriente Antiguo en Galling, *BRL*, cols. 125ss.

29,7 «unción». Cf. E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament*, Berlín 1963; E. Segelberb, «Salbung», *BHH*, cols. 1646ss.

29,9 «llenar las manos de...» [NBE: «consagrar»] es la expresión hebrea habitual para la ordenación de los sacerdotes. El significado original refleja una parte de la ceremonia antigua, que ya no se conoce con demasiada claridad.

29,10-14 Sobre el «sacrificio expiatorio» cf. R. Schmidt, *Das Bundesopfer in Israel*, Múnich 1964; R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im AT*, WMANT 24, 1967.

29,13 Cf. la conocida nota de R. Driver, *Exodus*, p. 317, sobre la hepatoscopia (adivinación mediante el estudio del hígado).

29,14 «fuera del campamento». Cf. A. Kuschke, *ZAW* 63, 1951, pp. 78ss.

29,15-18 Sobre el tema de la ofrenda que se quema, cf. L. Rost, «Erwägungen zum israelitischen Brandopfer», *Von Ugarit nach Qumran. Festschrift Eissfeldt*, Berlín1958, pp. 177ss.

29,24 «ofrenda agitada». *IDB* IV, p. 817; *BHH*, cols. 2142ss.

29,37 Sobre un enfoque distinto de la santidad, cf. Ag 2,10ss.

29,38-40 «sacrificio diario». Cf. R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifices*, pp. 37ss; L. Rost, «Opfer», *BHH*, cols. 1345ss.

30,1 Sobre el uso del incienso en el Antiguo Testamento, cf. M. Löhr, *Das Rauchopfer*, La Haya 1927; R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 536ss; M. Haran, «The Uses of Incense in the Ancient Israelite Ritual», *VT* 10, 1960, pp. 113ss; G. Sauer, «Räucherwerk», *BHH*, cols. 1555ss con bibliografía completa; N. Glueck, «Incense Altars», *Translating and Understanding the Old Testament*, ed. por H. T. Frank, Nashville 1970, pp. 325-9.

30,10 Sobre los numerosos problemas del Día de la Expiación anual, cf. los comentaristas de Lv 16.

kpr, «expiar». El artículo clásico de S. R. Driver, «Propitiation», *HDB* IV, pp. 128ss, presenta con claridad los aspectos importantes de dicho tema.

30,11 E. A. Speiser, «Census and ritual expiation in Mari and Israel», *BASOR* 149, 1958, pp. 17ss.

30,13 «peso del templo». Se desconoce la naturaleza exacta de esta medida estándar de plata. Cf. los conocidos artículos de H. Hamburger, «Money», *IDB* III, pp. 423ss, B. Kanael, «Münzen», *BHH*, cols. 1249ss, y R. B. Y. Scott, «Weights, Measures, Money, and Time», *Peake's Commentary on the Bible*, Edimburgo y Nueva York 1962, pp. 37ss.

30,17-21 «barreño de bronce». 1 Re 7,38ss. Cf. también H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, Gotinga 1898, p. 153; K. Koch, *Der Priesterschrift*, pp. 34ss; P. L. Garber, «Laver», *IDB* III, pp. 76ss; W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*[3], Baltimore 1953, Oxford 1954, pp. 152-4.

30,22 «aroma». J. C. Trever, «Spice», *IDB* IV, pp. 431ss; G. W. van Beek, «Frankincense and Myrrh in Ancient South Arabia», *JAOS* 78, 1958, pp. 141-52.

31,10 *śrād*, ¿«vestiduras cosidas»? [NBE: «ornamentos sagrados».] El término es difícil y aparece sólo en estos capítulos. LXX la comprende como ropajes para la «liturgia». Sobre las teorías recientes de su etimología, cf. Haran, *HUCA* 36, p. 214ss.

31,12-17 «sábado». Cf. la bibliografía citada en Ex 20,8. Sobre el sábado como signo, cf. C. A. Keller, *Das Wort OTH*, Basilea 1946, pp. 140ss.

2. *Análisis de fuentes y de historia de las tradiciones*

A) El problema de las fuentes

Durante más de cien años se han asignado los cc. 25-31 a la fuente sacerdotal por amplio consenso. Incluso comentaristas antiguos como Driver pudieron presentar muy brevemente las pruebas de dicha asignación a P, porque ya entonces parecía algo obvio. El problema más difícil radica en cómo explicar las continuas tensiones dentro de la fuente P. Muy pronto se percibió que los cc. 30-31 estaban fuera de su posición lógica dentro de este conjunto. Hacia 1903, Bäntsch propuso un análisis detallado de las diferentes redacciones sacerdotales (P, P^{s}, P^{ss}), con el intento de explicar

su dificultad interna. También en 1934, von Rad intentó resolver el problema descubriendo dos estratos seguidos de P en todo el Pentateuco. Galling (1939) desarrolló con mucho detalle su tesis sobre Ex 25ss. Considero justo decir que no se ha considerado normalmente dicho intento como un éxito. Aunque a veces se han dado auténticas intuiciones, Kuschke lleva razón cuando indica (*ZAW* 63, 1951, pp. 87ss) la multitud de problemas que genera la tesis de von Rad y la imposibilidad de seguir muy adelante por este camino. El hecho de que Koch y otros intentaran diferentes enfoques es un testimonio más de la oposición a seguir analizando P en términos de fuentes literarias.

Los cc. 36-40, que cuentan la realización del tabernáculo repitiendo frecuentemente al pie de la letra lo dicho en los capítulos anteriores, plantean una variedad de problemas especiales. ¿Cómo se debe explicar la obvia duplicación de estos capítulos junto a las significativas variaciones de secuencia y contenido? Además, ¿a qué se deben las grandes diferencias de la traducción de LXX? Fue la gran aportación de J. Popper, *Der biblische Bericht über die Stiftshütte* (1862), la que señaló por primera vez con enorme precisión el alcance general de los problemas de estos capítulos (cf. su examen de la investigación anterior, pp. 18ss) y la que intentó explicar la historia de estos capítulos con una teoría que une la crítica literaria con los problemas textuales particulares existentes.

Popper afirmó que los cc. 36-40 proceden de un autor distinto del de los de 25-31, autor que reflejó un enfoque del texto bíblico muy cercano al del Pentateuco Samaritano. Ambas escuelas trataron de poner de relieve la correspondencia exacta entre el mandato divino y la obediencia de Israel (Ex 39,1.5.7, etc.). Ambos reorganizaron el material anterior de 25-31 en un orden más lógico, y manifestaron tendencias cercanas a la expansión midrásica. Además, Popper afirmó que la traducción de LXX representaba un estadio anterior en la historia de los cc. 36ss, que siguió expandiéndose en un desarrollo posterior a la Septuaginta, que es el que se encuentra ahora en el TM. Tanto Kuenen como Wellhausen aceptaron las líneas generales de la teoría de Popper.

Al evaluar la teoría de Popper, conviene separar, por lo menos al principio, el problema concreto de la traducción griega de los cc. 36-40 de los aspectos literarios más generales. Se ha discutido con bastante detalle el texto de la versión griega; no se ha llegado, sin embargo, a un consenso sólido (cf. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1900, pp. 235ss; A. H. McNeile, *Exodus*, p. 226; A. H. Finn, *JTS* 16, 1915, pp. 449-82). Más recientemente, D. W. Gooding, *The Account of the Tabernacle*, 1959, ha escrito toda una monografía sobre el tema. Sus conclusiones son diametralmente opuestas a las de Popper. Afirma, en conclusión, que el mismo traductor realizó tanto los cc. 25-31 como 36ss (excepto en el 38). También el texto hebreo subyacente al griego era casi el mismo que TM, y el orden de LXX, que era originalmente similar al texto hebreo, fue alterado posteriormente por un editor griego. Aunque la minuciosa investi-

gación de Gooding es impresionante y pone en duda el uso que hace Popper del texto griego para sostener su tesis, en mi opinión, no ha quedado resuelto definitivamente el problema de estos capítulos (cf. la reserva de R de Vaux a la luz de los nuevos datos de Qumrán, *RB* 68, 1961, p. 292; sin embargo, P. Katz, *ThLZ* 85, 1960, cols. 350-5, se muestra convencido por Gooding). Sobre la tesis general de Popper se discutirán otras modificaciones en una sección posterior.

B) Problemas de historia de las tradiciones

Hace tiempo que se advirtieron los problemas históricos relacionados con el recargado tabernáculo del Sacerdotal. Al principio del siglo XIX, investigadores como de Wette rechazaron toda la presentación del tabernáculo por considerarla mítica; sin embargo, fue la formulación de Wellhausen la que se impuso y dominó el terreno durante medio siglo. Según él (*Prolegomena to the History of Israel*, 1885, pp. 38ss), la descripción del tabernáculo respondía a una ficción histórica y era una proyección del templo de Salomón en la época mosaica. Muchos investigadores han seguido recapitulando y aceptando las razones de la tesis de Wellhausen, aunque de un modo algo más aceptable: a) hay incongruencias en el relato del tabernáculo; b) es improbable el traslado de dicha construcción por el desierto; c) en otros lugares del Antiguo Testamento se ofrece una imagen muy distinta del primitivo Israel, más primitiva; d) en los capítulos del tabernáculo hay señales de una teología sacerdotal postexílica tardía (cf. McNeile, *Exodus,* pp. lxxxss; Driver, *Exodus,* pp. 426ss; Hyatt, *Exodus,* p. 260).

Sin embargo, en los últimos años ha habido una insatisfacción cada vez mayor respecto al rechazo total de Wellhausen de la base histórica del tabernáculo. Se han propuesto diversas modificaciones, que intentan reconstruir algunos elementos de la tradición más antigua subyacente al entramado sacerdotal. Es interesante señalar la gran variedad de enfoques que han intentado modificar el método crítico-literario clásico.

J. Morgenstern (*HUCA* 17, 1943, pp. 153ss) intentó demostrar la continuidad entre el paladio de los beduinos –especialmente la *qubbah* preislámica– y el tabernáculo hebreo. Tiene interés especial los datos sobre la tienda-santuario de Sanchuniathon (su fecha no es segura, aunque Albright y Cross optan por el siglo VII a.C.). Poco después, F. M. Cross (*BA* 10, 1947, pp. 45ss) siguió utilizando el método arqueológico, insistiendo en recuperar muchos elementos arcaicos del tabernáculo. Observó que había dos líneas de tradición antigua unidas en el tabernáculo: la tradición del desierto de un santuario portátil y la tradición del templo siriopalestino. También Cassuto (*Exodus,* pp. 322ss), Levine (*JAOS* 85, 1965, pp. 307ss) y Malamat («Mishkan», *o. c.*, pp. 532ss) han recurrido a los paralelos del Medio Oriente Antiguo para demostrar una tradición común del santuario subyacente al tabernáculo.

La investigación alemana ha intentado obtener pruebas de una tradición más antigua mediante el estudio de las formas y ha intentado unir la tradición antigua con una institución antigua. Sin duda, el temprano artículo de von Rad de 1931 sobre «El tabernáculo y el arca», traducido en *Estudios sobre el AT*, pp. 103ss, abrió un nuevo frente en la discusión. Distinguió perfectamente entre la tradición de la antigua tienda en la que Yahwé «se encontraba» con Moisés y la tradición del arca, que subrayaba la teología de la presencia. Intentó trazar la historia de ambas tradiciones hasta su fusión en la teología sacerdotal. Era interesante la conclusión de von Rad: las dos tradiciones que incluían el tabernáculo eran antiguas.

En la descripción del tabernáculo Galling (*Exodus, o. c.*) intentó posteriormente aislar los antiguos elementos de la tradición de la tienda, reconstruyendo una estructura de la tienda beduina primitiva y desplazando todo el marco estructural a un periodo posterior (con resultados insatisfactorios, según mi parecer). También Kraus (*Worship in Israel*, pp. 128ss) intentó reconstruir un antiguo festival de la tienda, portador de las tradiciones primitivas de la tienda, pero sin base suficiente para convencer.

Mucho más prometedor fue el intento de Haran de seguir adelante con el problema superando a von Rad en diversos estudios independientes e importantes. En su artículo *JSS* de 1960 (*o. c.*) muestra su acuerdo con la descripción de von Rad de la tradición de la tienda primitiva como lugar de encuentro, que reflejaba un concepto y una institución cultual diferentes de las del tabernáculo. Haran dio un paso importante al hacer hincapié en que el relato P no es una combinación de tienda y arca, como von Rad había propuesto, sino una combinación de las tradiciones de la tienda y del tabernáculo. «P unió la tienda... con todo un santuario, y no con una de sus dependencias individuales» (p. 62). Posteriormente en *JBL* 1962 (*o. c.*) intentó ubicar la antigua tradición del tabernáculo en Siló, pero con poco éxito.

Puede que el intento más ambicioso por recuperar la *Vorlage* de la primitiva tradición sacerdotal fuera el de Koch (*Die Priesterschrift* 1959). Teniendo en cuenta las diferencias estilísticas de los capítulos del tabernáculo, Koch encontró pruebas para confirmar la teoría de Rendtorff (*Die Gesetze in der Priesterschrift*, 1954): la fuente sacerdotal incluye una colección de material ritual, transmitido oralmente. Koch intentó entonces derivar esta tradición de la leyenda cultual de un santuario no jerosolimitano que poseía su propia arca. En mi propia opinión, la teoría de Koch se sostiene sobre una base muy frágil. Sigue abierta la pregunta de si las diferencias estilísticas aducidas reflejan realmente, tal como él defiende, una tradición oral. Además, la teoría se resiente de excesiva especulación; por ejemplo, la supuesta función etiológica de la tradición y la presencia de diversas arcas (cf. una crítica un poco diferente de la tesis de Koch en: J. G. Vink, *OTS* 15, 1969, pp. 101ss).

En resumen: a pesar de que hay un creciente consenso sobre la existencia de material antiguo subyacente al relato sacerdotal del tabernáculo, sigue existiendo una gran diferencia de opinión respecto a la naturaleza de las tradiciones primitivas y del proceso por el que se configuró el relato sacerdotal.

C) Reconsideración del problema de la historia de las tradiciones

En mi opinión, los trabajos de von Rad y Haran sobre la tradición de la tienda del encuentro proporcionan un punto de partida para reconsiderar la historia de las tradiciones. Han aparecido cada vez con más claridad las raíces antiguas de esta tradición (cf. la sección sobre el ministerio de Moisés, pp. 336ss). Por otra parte, parece bastante claro que, tal y como se encuentra en el relato del tabernáculo de Ex 25ss, la tradición sacerdotal ofrece una combinación de la tradición antigua de la tienda con una tradición del tabernáculo totalmente diferente. Por su parte, esta última tradición refleja tanto elementos antiguos como elementos más nuevos. Están ahora presentes elementos de la antigua tradición del santuario del desierto, así como también tradiciones comunes del templo del Medio Oriente Antiguo. En la forma sacerdotal del tabernáculo, las tradiciones del templo antiguo han sido configuradas con elementos del templo salomónico, algo que Wellhausen había ya percibido.

El auténtico problema reside ahora en determinar con más precisión cómo se desarrolló la tradición desde el periodo primitivo hasta que se plasmó definitivamente el relato sacerdotal. El breve estudio del problema por parte de la investigación crítica manifiesta con absoluta claridad las grandes dudas que aún existen. Puede tratarse, en realidad, de que los datos bíblicos son demasiado escasos para poder trazar la historia completa de las tradiciones. Sin embargo, los capítulos del Éxodo sobre el tabernáculo reflejan, en mi opinión, un estadio del desarrollo de la tradición que hasta ahora no ha sido del todo explotado.

En su comienzo, el marco sacerdotal de los cc. 25-31 proporciona una conexión entre la tradición del Sinaí y la del tabernáculo. La nube cubrió la montaña durante seis días, y la gloria de Dios acampó en el monte Sinaí. Moisés entró entonces en la nube y permaneció allí durante cuarenta días y cuarenta noches (Ex 24,15-18). Al final de este tiempo, Moisés descendió de la montaña con las tablas (31,18). En la redacción final del libro, el relato del becerro de oro separa la entrega de las instrucciones sobre el tabernáculo (cc. 25-31) de su ejecución (35-40). Esta interrupción separa también el relato del descenso de Moisés en 34,29-35 de 31,18. A pesar de que está claro que el relato del velo de Moisés (34,29-35) refleja material primitivo (cf. exégesis *ad loc.*), es también obvio que ha sido introducido en la fuente sacerdotal como parte del marco de los capítulos del tabernáculo. El rostro de Moisés brillaba porque había estado hablando con Dios durante cuarenta días. Además, la frecuente repetición de la

orden «lo harás según el modelo que te ha sido mostrado en el monte» (Ex 25,9.40; 26,8.30; 27,8; Nm 8,4) estrecha también el vínculo entre el Sinaí y el tabernáculo.

Ahora bien, lo interesante en estos capítulos es el modo como se ha combinado la tradición antigua de la tienda del encuentro con las tradiciones sacerdotales del tabernáculo. En primer lugar, se ha mantenido el elemento de la antigua tradición de la tienda: Dios «se encuentra» con Moisés. Se usa cinco veces en estos capítulos el verbo «encontrarse» (Ex 25,22; 29,42-43; 30,6.36). Además, en 29,42 el encuentro tiene lugar a la puerta de la tienda del encuentro (cf. 34,34). En estrecha relación con ello está el tema del papel de Moisés: habla con Dios y es el mediador de las instrucciones de éste a Israel, que es parte de la tradición más antigua de la misión de Moisés (25,22; 29,42; Nm 7,89). Algunos elementos de la antigua misión aparecen especialmente en 34,34-35. Moisés mantiene su continuo oficio de mediador entre Dios y el pueblo.

Sin embargo, algunos elementos de la tradición del tabernáculo han sufrido un cambio importante en la antigua tradición de la tienda. En la mayoría de los casos en que se menciona el encuentro de Dios con Moisés, se sitúa el lugar del encuentro «encima de la placa, en medio de los querubines» (25,22; 30,6; Lv 16,2), y no delante de la tienda. A pesar de que en estos capítulos sigue presente la terminología del encuentro, el énfasis está ahora en la nueva terminología de la morada de Dios (*škn*, 25,8; 29,45). El mismo interés por el arca se advierte cuando se ponen las dos tablas del testimonio dentro de ella (40,20). Sin embargo, uno de los cambios más significativos es quizás el relativo al concepto de la misión de Moisés. En 25,22 Dios promete a Moisés: «te diré todo lo que tienes que mandar a los israelitas». El pasaje parece reflejar un concepto más antiguo de la misión de Moisés, estrechamente ligado con el profético, por el que Moisés sigue siendo mediador de las instrucciones divinas para Israel. El paralelo con Ex 33,7ss es claro: considera la comunicación de Moisés con Dios como una actividad corriente. De hecho, en Ex 34,34ss se emplea un tiempo frecuentativo para describir la misión de Moisés. Ahora bien, es importante señalar que 34,32 retoma 25,22: «entonces les comunicó todo cuanto el Señor le había dicho en el monte Sinaí». Sin embargo, más que la promesa de una misión continuada, Moisés desempeña de una vez para siempre su función en el Sinaí dando a Israel las instrucciones divinas. En el contexto actual, no hay duda de que el contenido de las instrucciones se refiere a la construcción del tabernáculo, que se presenta en los cc. 35-40.

Las referencias frecuentes de los cc. 25-31 a la construcción del tabernáculo por parte de Moisés «según el modelo que se te ha mostrado en la montaña» causó en el pasado algunas dificultades a los comentaristas. Von Rad (*Priesterschrift*, p. 181) pensó que este vocabulario pertenecía anteriormente a una tradición más antigua y detallada de una imagen celestial que legitimaba el tabernáculo. La propuesta es interesante, ya que la idea de una visión celestial no pertenece a la antigua tradición de la tienda, que se

centraba por entero en el papel de Moisés como portavoz. Tampoco puede haber sido el origen de la idea la teología sacerdotal tardía, ya que, tal y como detallaremos con brevedad, los cc. 36-40 eliminan totalmente dicha idea. Parece, pues, probable que la idea de un modelo de un santuario celestial perteneció a la antigua tradición del tabernáculo antes de quedar configurada por la teología sacerdotal tardía. Parecen confirmar esta suposición los numerosos paralelos del Medio Oriente Antiguo sobre la idea de un modelo celestial de un templo divino (cf. Cassuto, Cross, etc.). Es probable que la legitimación divina radique originalmente en la visión celestial y en su recepción en el Monte Sinaí. Con otras palabras, el relato sacerdotal del tabernáculo de los cc. 25-31 refleja gran número de tensiones con las tradiciones anteriores que incorpora. Por una parte, pueden verse elementos de la antigua tradición de la tienda que se relacionan con la misión de Moisés. Por otra, hay restos de una antigua tradición del tabernáculo, que legitimaba su autoridad divina a través de una visión celestial y no mediante instrucciones en el Sinaí. El hecho de que haya tales signos de fricción sirve como una confirmación más de la datación antigua de este material, que el Sacerdotal incorporó con alguna dificultad.

Si examinamos ahora Ex 35-40, hay datos para afirmar que se puede distinguir en la redacción de estos capítulos un desarrollo todavía mayor. A pesar de que los cc. 35-40 repiten básicamente al pie de la letra lo mandado en los cc. 25-31 sobre la construcción del tabernáculo, hay algunos cambios redaccionales que parecen apuntar a un periodo posterior al de estos capítulos. Sin embargo, dado que muchos de los cambios son estilísticos y lógicos más bien que teológicos, no se puede sacar mucho partido del argumento *ex silentio.*

Parece importante que se hayan eliminado muchos de los elementos conflictivos señalados anteriormente. Han desaparecido todas las referencias al «modelo que se te había mostrado...» En su lugar aparece la repetida frase «según había ordenado Yahwé a Moisés». Mientras que en los cc. 25-31 es realmente muy poco frecuente la referencia a seguir las órdenes divinas (27,20; 31,11), ésta está muy presente en los cc. 35-40: aparece diez veces en el c. 39 y ocho veces en el c. 40. El efecto de esta repetición es legitimar el tabernáculo en todos sus detalles como mandato explícito de Dios a Moisés. Ciertamente Popper (pp. 76ss) tenía razón cuando observaba en su vocabulario una tendencia teológica tardía, compartida por el Pentateuco Samaritano. La ejecución del mandamiento debe corresponder por completo al imperativo divino.

Hay también una interpretación nueva de la relación de la teofanía del Sinaí con la tradición del tabernáculo. Ya los cc. 25-31 habían incorporado tradiciones antiguas de tal manera que concentraban toda la importancia del Sinaí en Moisés recibiendo las instrucciones sobre el tabernáculo. Los cc. 36-40 amplían este énfasis en el culto. Ex 24,16ss habían presentado la gloria de Dios (*kᵉbôd YHWH*) que habita en el Monte Sinaí con la apariencia de un fuego devorador en lo alto del monte. En 40,34 se

retoma el mismo tema y se traslada ahora del monte al tabernáculo. «La nube cubrió la tienda del encuentro y la gloria del Señor llenó la morada». La presencia de Dios, que había habitado anteriormente en el Sinaí, acompaña ahora a Israel en el tabernáculo durante su etapa por el desierto.

En la descripción de la misión de Moisés se percibe también el efecto de esta transformación. El papel de Moisés como mediador de la palabra divina en el Sinaí se reduce en este momento a las instrucciones que recibe para construir el tabernáculo. Se ha eliminado ahora por completo su papel profético inicial (mediador continuo delante de la tienda del encuentro), que causó algún desajuste en la sección precedente. Se explicita completamente su cambio de función tras la erección del tabernáculo. Una vez que la gloria de Yahwé había llenado el tabernáculo «Moisés no podía entrar en la tienda del encuentro» (40,35). El papel profético de Moisés ha sido totalmente absorbido por su nueva función sacerdotal. Moisés y Aarón realizan ahora juntos la ceremonia ritual de los sacerdotes antes de acercarse al altar (40,31). Bendicen conjuntamente al pueblo cuando abandonan la tienda (Lv 9,23). Pero la institución corriente por la que Dios da a conocer su voluntad a Israel es el sacerdocio perpetuo de Aarón (40,15). Moisés participa en la ordenación de Aarón y de su hijo tal y como se le ha mandado (Lv 8). La tienda del encuentro es el centro del servicio cultual (Lv 8,34); ya no sirve como lugar de encuentro como en la tradición primera. (Es interesante que el uso del verbo *nô'ād*, que aparece cinco veces en los cc. 25-31, falta completamente en los cc. 35ss; sin embargo, la razón no es probablemente teológica.) Cuando Dios realmente se aparece es cuando lo hace a Aarón delante del propiciatorio sobre el arca (Lv 16,2).

Resumiendo, el estudio de los cc. 25-31 y 35-40 ha podido revelar diversos estadios en el desarrollo de la tradición del tabernáculo. En primer lugar, recuperamos un nivel de tradición antigua que precedió a la fuente sacerdotal, nivel que, sin embargo, fue cuidadosamente adaptado a la teología sacerdotal, a pesar de los signos de fricción continua entre los niveles. En segundo lugar, detectamos los signos de una redacción sacerdotal posterior en los cc. 36-40, que no sólo intentó eliminar la fricción con el material anterior, sino desarrollar la tradición del tabernáculo dentro de una teología sacerdotal más consistente, que situaba el tabernáculo en el centro de la vida de Israel e incluso incorporaba definitivamente a Moisés dentro del culto.

3. *El tabernáculo en su contexto del Antiguo Testamento*

No parece necesario repetir aquí la estructura física de las diversas partes del tabernáculo. En cualquier diccionario de la Biblia y en la mayoría de los antiguos comentarios se encuentran todos esos detalles. El problema exegético más importante es cómo comprender el significado del tabernáculo dentro del libro del Éxodo. Ciertamente, esta cuestión es distinta de la problemática histórica habitual de saber cómo era original-

mente el tabernáculo, de si Israel tenía realmente suficientes materiales preciosos para su construcción, o de cómo podía ser transportado por el desierto. Estas cuestiones, aun siendo significativas en un determinado contexto, son tangenciales para la idea que tiene Israel del tabernáculo y no aportan mucha luz sobre el asunto exegético en cuestión.

Ya en el periodo helenístico (cf. la sección sobre la historia de la exégesis) se intentó comprender la función del tabernáculo del Antiguo Testamento fundamentalmente como algo simbólico. El propio lenguaje bíblico aclara inmediatamente por qué pareció natural esta interpretación. En primer lugar, la dimensión del tabernáculo y todas sus partes reflejan un diseño cuidadosamente logrado y un conjunto armónico. Predominan los números 3, 4, 10 con cubos y rectángulos proporcionales. Las diversas partes –la morada independiente, la tienda y el atrio– son todas exactas en cuanto a su relación numérica. El uso de metales –oro, plata y cobre– están cuidadosamente clasificados en función de su proximidad al Santo de los Santos. Del mismo modo, cada uno de los colores, sea el blanco, el azul o el carmesí, parecen manifestar una relación interna con la función que tienen en el tabernáculo. Hay igualmente una gradación en la calidad de la ropa utilizada. Finalmente, se subraya mucho la posición y orientación adecuada: se confiere el lugar de honor a la dirección este.

Diversas interpretaciones simbólicas clásicas intentaron tratar estos elementos. Filón explicó el tabernáculo como modelo del universo, cuyos cuatro materiales representaban los elementos de la naturaleza, y cuyas piedras preciosas reflejaban los signos del Zodiaco (*Vita Mosis* II,88,126). Igualmente, Maimónides consideró el tabernáculo y su culto como reflexión simbólica de un palacio real, cuyos siervos intentaban honrar al rey con varios ritos (*Guía* III,45-49). La ortodoxia protestante, especialmente en la tradición de Cocceius, explicó el tabernáculo como una representación figurativa del reino de Dios, en el que se realizaba definitivamente la vocación de la Iglesia. Sin embargo, es quizás Bähr (*Symbolik*, 1837) el que realizó la defensa más exhaustiva de la interpretación simbólica; examinó cada figura bíblica incluso en el contexto de los paralelos extrabíblicos, para demostrar una representación simbólica de la creación de Dios y de su revelación en el tabernáculo.

Una dificultad fundamental de la interpretación simbólica, reconocida pronto incluso por sus defensores, era el problema de fijar los propios límites. La dificultad no radicaba en encontrar un posible significado para un símbolo, sino en tener que elegir entre un amplio grupo de propuestas alternativas y en distinguir qué elementos del tabernáculo podían ser interpretados simbólicamente y cuáles no. Bähr dedicó todo un capítulo a las «Reglas de interpretación», en el que trató de establecer ciertos límites. Así, insistió en que el significado simbólico debe coincidir con los principios concretos de la fe mosaica. Cada símbolo tiene que tener sólo un significado, etc. Sin embargo, la fragilidad fundamental de todo el método apareció claramente, por citar un ejemplo, en la crítica de Keil a

Bähr. Keil es un investigador típico de toda una generación que quería mantener un cierto grado de interpretación simbólica, pero que se alejó de los extremos a los que le había conducido la lógica rígida de Bähr. Keil percibió que la elección de la madera no tenía ningún significado simbólico, en contra de lo que Bähr había indicado, y que tampoco el número de pilares de la entrada del atrio poseía un sentido figurado. Sin embargo, la selección arbitraria de lo que se consideraba simbólico y lo que no, determinado frecuente por reglas de sentido común o de experiencia, subrayaba la debilidad fundamental del método. Las así llamadas reglas no impidieron que se realizase una selección arbitraria e intuitiva. El verdadero *impasse* metodológico surgió cuando, como reacción a dichos intentos, investigadores del Antiguo Testamento como Clericus respondieron rechazando el método simbólico *in toto* y lo sustituyeron por una interpretación puramente funcional. De ese modo, el motivo por el que se usaba el incienso en el altar era para alejar las moscas, y se elegía el blanco para las vestiduras de los sacerdotes porque se lavaban con más facilidad (citado por Bähr, I, p. vi). Uno se pregunta si dicho método ofrece muchos avances o si no está condicionado por afirmaciones precedentes.

El problema metodológico básico radica en que el Antiguo Testamento no dice en ningún sitio cuál es el simbolismo con el que debe entenderse el papel del tabernáculo. Por tanto, sigue siendo muy discutible buscar una interpretación a base de símbolos elaborados a partir de otras partes del Antiguo Testamento o de la historia general de las religiones. Con esto no intentamos negar el hecho, tal y como señalamos anteriormente, de que gran parte de la descripción del tabernáculo parece reflejar una dimensión simbólica. De lo que se trata es de cómo se entiende esta dimensión. La religión comparada y la investigación arqueológica reciente dejan en claro que la descripción del tabernáculo del Antiguo Testamento tiene en común muchas características con su trasfondo del Medio Oriente Antiguo. Parecen ser elementos tradicionales la construcción de las tres partes, así como las dimensiones de todo el tabernáculo. Dicho con otras palabras, el Antiguo Testamento se apropió una tradición común que estaba ya perfectamente impregnada de significado simbólico.

El problema exegético se centra en el modo de comprender estos elementos comunes que incluyen una dimensión simbólica. En mi opinión, tanto la antigua ortodoxia cristiana como el enfoque liberal más reciente cometieron el error de no distinguir con suficiente claridad entre el material que simplemente se encuentra en el Antiguo Testamento y el uso explícito que hizo Israel de dicho material. A través del uso que hizo Israel del material común es como captamos el testimonio de su fe. Y como ese material común sufrió frecuentes cambios a lo largo de la historia de Israel, una exégesis completa debe también tratar con seriedad la historia de sus tradiciones. El enfoque simbólico del tabernáculo no descansaba ni sobre la interpretación explícita de un símbolo que hacía el Antiguo Testamento ni sobre la dimensión de la historia de las tradiciones. Buscaba más bien penetrar el lenguaje simbólico desde la perspectiva de un siste-

ma filosófico de religiones comparadas. Por tanto, incluso allí donde logró desenmarañar la lógica del simbolismo, sus resultados contribuyeron poco o nada a la cuestión de cómo el propio Antiguo Testamento comprendió el papel del tabernáculo.

Esta cuestión sobre la que ahora nos centramos supone un esfuerzo por comprender el papel del tabernáculo en su contexto del Antiguo Testamento. En primer lugar, la relación entre los acontecimientos del Sinaí y el papel del tabernáculo está claramente expresada al comienzo y al final de los capítulos del tabernáculo. Se ordena a Moisés que suba a la montaña para recibir las tablas. Entra en la nube y «la gloria del Señor aparecía a la vista de los israelitas como un fuego devorador sobre la cima del monte» (24,17). Allí recibe instrucciones para construir el tabernáculo. Después de que éste ha sido construido, la gloria de Dios, que cubrió en el pasado el Monte Sinaí, llena el tabernáculo. La nube que representa la presencia de Dios acompaña ahora a Israel durante su marcha encima del tabernáculo. El tabernáculo sirve como santuario portátil de la presencia de Dios, cuya alianza se dio a conocer en el Sinaí. En el tabernáculo continúa lo que ocurrió en el Sinaí.

En el mandato inicial de Dios a Moisés se explicita el objetivo del tabernáculo: «me harán un santuario y moraré entre ellos» (25,8). El tabernáculo es, pues, un santuario (*miqdāš*), en el que Dios «mora» (*šākantî*) en medio de Israel. El verbo es un verbo técnico y se distingue cuidadosamente del término hebreo habitual utilizado para habitar de un lugar (*yšb*). De hecho, lo que significa su «morar» aparece en la descripción del propio tabernáculo. Dios está continuamente presente en el tabernáculo portátil. Allí «se encuentra» con su pueblo y camina con él (Lv 26,12). Sin embargo, es su gloria (*kābôd*) la que llena el tabernáculo y es representada por la nube. Lv 26,13 puntualiza que el tabernáculo representa la presencia de Dios en cuanto cumplimiento de su promesa de alianza «seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo», y completa, pues, la revelación del nombre de Dios «yo soy el Señor, vuestro Dios, que os saqué de Egipto» (Lv 26,12-13). En el culto del tabernáculo los hijos de la alianza se hacen conscientes de su nueva vida de libertad «para caminar con la cabeza alta».

El tabernáculo se construyó según el modelo divino mostrado a Moisés (25,9). La posterior redacción de las instrucciones puso de relieve que cada uno de los detalles del proyecto se realizó por mandato explícito de Dios (35,1.4.10, etc.). A Betsalel y Oliab se les dotó del espíritu divino y de conocimientos de artesanía (31,2ss) para realizar la empresa. Para el escritor del Antiguo Testamento, la forma concreta del tabernáculo es inseparable de su significado espiritual. Cada detalle de la estructura refleja la voluntad divina y nada descansa en una decisión improvisada de los constructores humanos. En los capítulos del tabernáculo no hay ningún tipo de tensión entre la forma y el contenido o entre el símbolo y la realidad. Además, no se concibe el tabernáculo como una medida temporal para

un tiempo limitado, sino que en él prestan servicio los descendientes de Aarón por todas las generaciones (27,20ss).

Se colocan dentro del arca de la alianza las tablas del Decálogo, el testimonio (25,21; 40,20), lo cual testifica la continuidad entre la pasada revelación de la voluntad de Dios y la presente revelación continua a Israel en el tabernáculo. Allí se encuentra con el pueblo (29,42ss) y habla con Moisés desde encima del propiciatorio (Nm 7,89). Aarón sigue llevando sobre su pecho las suertes divinas acerca de los israelitas (28,30). En el ritual del sacrificio, hace siempre una expiación por los pecados del pueblo (29,14).

Por su estructura y función, el tabernáculo manifiesta la santidad de Dios. Aarón lleva grabado en la diadema: «consagrado al Señor» (28,36). Se advierte a los sacerdotes sobre el ejercicio correcto de su cargo «para no morir» (30,21); la muerte de Nadab y Abihú (Lv 10,1) pone de relieve la seriedad de una ofensa que profana terriblemente a Dios. Tampoco puede aparecer Aarón en el lugar santo cuando quiera, sino sólo en el tiempo indicado; aparecerá vestido con los ornamentos sagrados después de haber hecho una ofrenda por los pecados del pueblo (Lv 16,1ss). Dado que el uso de cualquier cosa que se utiliza en el culto a Dios requiere su pureza, debe evitarse su uso en ocasiones profanas (Ex 30,32ss.37ss).

Fue Dios quien ordenó la construcción del santuario; no fue algo primero propuesto y después ejecutado por un rey (2 Sm 7,2). Además, lo realizó el pueblo como una ofrenda gratuita. De hecho, el Éxodo pone de relieve la respuesta espontánea del pueblo, que proporcionó material en cantidades muy superiores a las necesarias (36,5ss). Por consiguiente, según el testimonio bíblico, el tabernáculo no era asunto del Estado o de un grupo sacerdotal, sino que incumbía a toda la nación que se encontraba bajo la guía divina.

El primer relato del tabernáculo se cierra con el mandamiento del sábado (31,12ss); el segundo relato (su construcción) comienza con el mandamiento del sábado (35,1ss). La conexión entre el sábado y el tabernáculo es, pues, importante. Las instrucciones de construcción han explicado con detalle el trabajo que debe hacerse; sin embargo, el mandamiento del sábado, que aparece en la conclusión de las instrucciones, recuerda al pueblo los límites del trabajo: «trabajad seis días, pero el día séptimo será día de descanso absoluto consagrado al Señor» (31,15). El tabernáculo representa el cumplimiento de la promesa de alianza: «habitaré en medio de vosotros... seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo». Sin embargo, el sábado es el auténtico signo de la alianza. Por tanto, la observancia del sábado y la construcción del tabernáculo son dos caras de la misma realidad. Como el sábado es la garantía de la santidad de Israel (31,13), también el encuentro de Dios con su pueblo en el tabernáculo tiene el mismo fin (29,43). No puede haber ninguna tensión entre estos dos signos. Tanto el tabernáculo como el sábado dan testimonio del dominio de Dios sobre su creación (31,17). En este sentido, la interpretación

antigua del tabernáculo por parte del protestantismo (símbolo del reinado de Dios) se soporta en una base exegética sólida.

Finalmente, es necesario tratar a fondo la presente forma y posición de los capítulos del tabernáculo dentro del libro del Éxodo. El hecho de que su posición actual represente el estadio final de un largo periodo de redacción no elimina de ninguna manera la importancia de escuchar su mensaje. De entrada, es importante reflexionar sobre el efecto de la división del material en dos partes. En los cc. 25-31 se dan las instrucciones, que se ejecutan con sumo cuidado y detalle en los cc. 35-40. Parece obvio que esta técnica literaria pretende subrayar la obediencia del pueblo al cumplimiento literal de las instrucciones.

Sin embargo, la relación de los capítulos del tabernáculo con el incidente del becerro de oro (Ex 32-34) parece más estrecha de lo que se puede imaginar a primera vista. Los dos versículos que comienzan y concluyen el incidente del becerro de oro (31,18 y 34,29) revelan que un redactor sacerdotal ha unido de manera intencionada los capítulos del tabernáculo con el relato del becerro de oro. No puede considerarse accidental la posición actual de los cc. 32-34, que de hecho dividen el relato del tabernáculo en dos partes. Las marcas de la redacción sacerdotal son particularmente evidentes en 34,29, que retoca esta antigua tradición y conecta los mandamientos dados a Moisés (v. 32) con las instrucciones del c. 35.

Además, hay un claro paralelismo en forma de antitipo entre las instrucciones dadas por Dios en los cc. 25-31 y los incidentes relacionados con el becerro de oro del c. 32. El pueblo desea una imagen de Dios que les acompañe en el desierto (v. 1). Por iniciativa propia entrega oro para su construcción (v. 3). Aarón utiliza el oro para hacer una imagen, a la que el pueblo atribuye su liberación de Egipto (v. 4). Entonces Aarón erige un altar y se ofrecen holocaustos y sacrificios de comunión. Dios dice a Moisés: «se ha pervertido tu pueblo» (v. 7). Si en las instrucciones de Dios a Moisés (cc. 25ss) se puede ver la voluntad verdadera de Dios respecto al culto de Israel, en el becerro de oro se puede ver también la perversión del culto. Si la relación de alianza se manifiesta en el culto del tabernáculo, a través del cual se santifica el pueblo, su apostasía ilustra también la ruptura de la relación seguida de la consiguiente corrupción. La posición actual del relato del becerro de oro parece presentar un doble aspecto. En primer lugar, la alternativa al verdadero culto aparece como una amenaza terrible, que pone en peligro el auténtico soporte de la existencia de Israel. En segundo lugar, Israel respondió a la misericordia de Dios (c. 33) y realizó lo que le correspondía al pie de la letra estableciendo el culto de Dios que éste ordenó. A pesar de su gran pecado en el pasado, la entrada de la presencia de Dios en el tabernáculo aseguró a Israel la presencia continua de Dios.

Epílogo. Sólo puede percibirse toda la fuerza que tiene este intento de interpretar el tabernáculo en el contexto de su papel actual en el libro del Éxodo (es decir, en su contexto canónico dentro del Antiguo Testamento), cuando se compara esta exégesis con el método moderno habitual

que entiende el pasaje únicamente a la luz de su papel histórico (véase, por ejemplo, la cuidada interpretación de R. E. Clements en «The Priestly Re-Interpretation of the Cult», en: *God and Temple*, pp. 111ss). El asunto exegético en cuestión no es si hubo realmente elementos históricos que influyeron en la formación del texto bíblico, cosa que no debería negarse, sino el significado que se atribuye al conjunto de la forma final o canónica. En mi opinión, la dimensión histórica es significativa para la exégesis sólo en cuanto es capaz de iluminar la forma final del texto. Una afirmación que no comparto es que el significado «real» del texto depende de la exactitud con que se reconstruya históricamente. En realidad, deducir el significado del tabernáculo a partir de un contexto histórico postexílico reconstruido es un método tan subjetivo como la interpretación simbólica antigua.

4. *El uso del tabernáculo en el Nuevo Testamento*

Fuera de la Carta a los Hebreos, es poco frecuente la referencia del Nuevo Testamento al tabernáculo del Antiguo Testamento (Hch 7,44; Ap 13,6; 15,5; 21,3). En dicha Carta, la referencia al tabernáculo va mucho más allá de la interpretación de versículos concretos del Antiguo Testamento. En realidad, el culto sacerdotal levítico, centrado en el tabernáculo, proporciona el lugar desde el que el autor de Hebreos desarrolla toda su cristología. Por tanto, haría falta un estudio entero de Hebreos para tratar adecuadamente el asunto, algo que supera obviamente el objetivo de un comentario del Éxodo. Sin embargo, intentaremos por lo menos esbozar algunas de las líneas fundamentales, para que, dada la magnitud del trabajo, el lector no pierda todo el sentido de la verdadera conexión entre los testamentos.

La reflexión teológica sobre el papel del tabernáculo, de su función y de su ritual proporciona un modelo importante para comprender la relación del Nuevo Testamento con el Antiguo. El autor de Hebreos refleja en el cristianismo del siglo I una postura histórica concreta, a menudo bastantes veces diferente de la de Pablo. Es bien conocida la usanza del autor de escuchar el Antiguo Testamento a través de la traducción griega, igual que el hecho de compartir las tradiciones exegéticas de la época helenística en que vive (¡9,4!). Además, el autor de Hebreos trata en su epístola asuntos concretos y teológicos que afectan directamente a la vida de la comunidad cristiana. Intenta explicar el hecho de que Cristo ya no está con su pueblo, sometido a crecientes presiones. Está muy al corriente del escándalo que supone para muchos el hecho de que Jesús sufrió y murió. Además, sigue vigente la relación ambigua de los cristianos con su herencia judía. Por una parte, respeto y vinculación ante la rica herencia religiosa; por otra, alienación de las antiguas formas, en espera de las nuevas.

Es muy importante ver cómo el autor del Nuevo Testamento utiliza el Antiguo al afrontar estos problemas. En primer lugar, intenta comprender

el Antiguo Testamento de manera cristológica (desde la perspectiva de la vida y muerte de Jesucristo). A la inversa, configura la comprensión cristiana de lo que Cristo hizo mediante el uso de categorías del Antiguo Testamento, que a menudo sobrepasan las líneas tradicionales de la enseñanza cristiana. Aunque el autor de Hebreos no es de ninguna manera un pensador dialéctico al estilo de Pablo, puede observarse sin dificultad el doble movimiento de pensamiento cuando estructura el material.

El autor de Hebreos está preocupado por mostrar que la imagen del tabernáculo del Antiguo Testamento es testimonio de Jesucristo, ya sea en cuanto cumplimiento o en cuanto supresión mediante una forma mejor. De hecho, el autor se esfuerza por todos los medios en demostrar que la misma antigua alianza habla de la naturaleza incompleta de las antiguas instituciones cultuales. El tabernáculo mosaico es sólo una sombra del verdadero santuario celeste (8,2). Así, hay una tienda perfecta, no hecha con las manos (9,11), en la que Cristo realiza su misión. A pesar de que el lenguaje se parece a veces más al de Filón que al del Antiguo Testamento, el enfoque cristológico hace que se distinga mucho de la alegoría helenística.

Además, la función de sumo sacerdote realizada por Cristo a la derecha de Dios revela su superioridad sobre cualquier otro aspecto de su antigua misión. El hecho de que el sumo sacerdote pudiera entrar a la presencia de Dios sólo una vez al año demuestra su incapacidad de entrar libremente a su presencia (9,8); sin embargo, esta restricción desaparece en el ministerio de Cristo, con lo que se libera la conciencia del que da culto (9,9) para poder servir a Dios (9,14). El antiguo ritual exigía la repetición del sacrificio año tras año; sin embargo, gracias a Cristo, se ha realizado dicha acción una vez para siempre (9,26). El sacerdote levita estaba obligado a expiar sus propios pecados (9,7) y los del pueblo con la sangre de toros y machos cabríos; en cambio, Cristo ofreció definitivamente su propia sangre para eliminar el pecado mediante su propio sacrificio. Siendo sólo una sombra de las cosas buenas que estaban por venir, el ritual antiguo poseía una naturaleza transitoria, obsoleta y cada vez más anticuada; Cristo, sin embargo, trajo una redención eterna. Los antiguos sacrificios podían borrar los pecados pero no llevar a la perfección. Cristo, en cambio, a través de su segunda ofrenda abolió los primeros sacrificios para lograr completamente la santidad (10,10).

Aparte de los argumentos que hacen referencia a la lógica superioridad del sacerdocio de Cristo, el autor emplea el método más tradicional de «textos probatorios». Cita Jr 31,31 como fundamento veterotestamentario de una nueva alianza, pero subraya en su comentario la obsolescencia de la antigua (8,8ss). Además, el autor de Hebreos asume un modelo tradicional cristiano al citar los pasajes proféticos que ponen en cuestión la validez del sacrificio (10,5, citando Sal 40). Su comentario aclara que lo que se rechaza no es el sacrificio *per se*, sino la primera disposición de culto, para dejar paso a la segunda (10,9).

Además de la interpretación cristológica del Antiguo Testamento, es igualmente importante reconocer hasta qué punto el propio texto del Antiguo Testamento configuró la cristología de Hebreos. En primer lugar, el autor del Nuevo Testamento da sencillamente por sentado que el marco cultual del Antiguo Testamento proporciona una situación análoga a aquella en la que se realizó la obra redentora de Cristo. El autor de Hebreos se preocupa por establecer la relación exacta entre Cristo y el sistema levítico antiguo, pero es su anterior compromiso con la Escritura de Israel lo que le hizo asumir que, de hecho, existía tal relación.

Debido a la tradición del Antiguo Testamento y a la primitiva predicación cristiana, se presenta a Jesús como el sumo sacerdote exaltado, que sirve en el tabernáculo celeste. De hecho, el autor de Hebreos combina dos oficios del Antiguo Testamento, el de sacerdote y el de rey, a fin de hacer justicia al papel de Cristo cuando se encuentra sentado a la derecha de Dios (8,1; cf. Sal 110,1). Se describe a Cristo con terminología totalmente sacerdotal, como si se tratase de un sacerdote terreno, aunque dotado de una manifestación perfecta: santo, intachable, sin mancha, separado, exaltado (9,24). El suyo es un sacerdocio permanente, que no cambia de una generación de sacerdotes a otra, sino que es eterno (7,23ss). Además, su función es la de interceder por su pueblo. Desempeña este papel, no en virtud de su resurrección victoriosa o de su victoria sobre Satán, sino en virtud del derramamiento de su propia sangre (9,12). Sólo se consigue el acceso a la presencia de Dios a través de la sangre; Cristo se ofrece a sí mismo a Dios como sacrificio perfecto (9,14). Aunque la descripción de la muerte de Cristo como un sacrificio de una vez para siempre aparece en otros libros del Nuevo Testamento (1 Pe 3,18), el importante énfasis con que aparece aquí deriva del contraste con los sacrificios del culto judío, que se repiten más de una vez.

Más aún, la concentración del autor en la imagen sacerdotal le hace desarrollar solamente algunos aspectos de su cristología en detrimento de otros. Los temas de la encarnación sólo juegan un papel en cuanto se relacionan con la superioridad de Cristo sobre el sacerdocio terreno (4,15; 5,7). Se omite la resurrección para poner de relieve la ascensión de Cristo al cielo (4,14), donde cumplirá su papel mediador delante del trono de la gracia. De igual manera, el significado de la muerte de Cristo queda configurado por su función de establecer la nueva alianza mediante la eficacia de su sangre derramada. Por su muerte, «ha inaugurado para nosotros un camino nuevo y vivo a través del velo de su carne» (10,20).

Asimismo, cuando estudia el efecto de la muerte de Cristo (redimir a su pueblo del pecado), se presentan con imágenes sacerdotales las líneas fundamentales de la teología del autor. El pecado no equivale a las pasiones de la carne despertadas por la ley, que conduce al hombre a la desesperación ante la ira de Dios (Rom 7), sino a la contaminación y corrupción delante de la santidad de Dios (9,13), que, si no han sido expiadas,

pueden infectar hasta el santuario celestial (9,23). Sin embargo, el autor de Hebreos no está en absoluto satisfecho con un concepto externo y mecánico del pecado. La purificación y la misericordia proporcionan una libertad de conciencia (9,9.15), con la que se puede servir al Dios vivo. Así como el sistema sacrificial del Antiguo Testamento no expiaba los pecados «de prepotencia», tampoco se puede rechazar el sacrificio de Cristo sin incurrir en un juicio temible (10,26).

Finalmente, es significativo señalar cómo configura el Antiguo Testamento el uso que hace el autor de la escatología. En principio podría pensarse que la terminología del modelo terreno de una realidad celeste tendría poca necesidad de una dimensión futura. Sin embargo, de nuevo es evidente que el autor del Nuevo Testamento no se mueve en un mundo atemporal de sombras y realidades. La «verdadera realidad» es la que está aún por llegar (10,1). Cristo está sentado a la derecha de Dios, esperando la victoria final. Las antiguas formas deben ser reemplazadas por una nueva era sustancialmente diferente (9,8ss). Así, el pueblo de la nueva alianza necesita constancia para vivir en esperanza la promesa de una morada celestial, que sólo saludaron de lejos los santos del Antiguo Testamento (11,13).

5. *Historia de la exégesis*

B. Ugolini, *Thesaurus Antiquitatum Sacrarum,* Venecia 1744ss, Vols. VIIIss, reimprimió los tratados clásicos de los siglos XVII y XVIII de **S. van Til**, *Commentarius Critico-Typicus de Tabernaculo Mosis;* **J. Buxtorf**, *Historia Arcae Foederis;* **H. Reland**, *De Spoliis Templi Hier. in Arcu Titiano Romae Conspicsis* 1716, y otros muchos sobre el mobiliario del tabernáculo y su servicio. Para otras obras antiguas véase la bibliografía anotada de **A. Calmet**, *Dictionary of the Bible,* Londres 1732, III, pp. 253s. Cf. también **K. C. W. Bähr**, *Symbolik des Mosaischen Cultus* I, Heidelberg 1837, pp. 103ss; **A. Dillmann**, *Der Exodus*[3], 1897, pp. 297ss; **E. W. Hengstenberg**, *Beiträge zur Einleitung im Alten Testament,* Berlín 1839, pp. 628ss; **B. Jacob**, *Der Pentateuch,* Leipzig 1905, pp. 135ss; **M. Kalisch**, *Exodus,* 1855, pp. 491ss.

Muchos lectores modernos del libro del Éxodo tienen dificultades para comprender por qué desde el principio los investigadores judíos y cristianos se han tomado con el máximo interés posible la descripción bíblica del tabernáculo. A pesar de la importancia que tenía la variedad de distintos factores y de que el interés prioritario se desplazó hasta otros aspectos del tema, el interés que éste sigue despertando aparece reflejado en la innumerable cantidad de tratados sobre el tema a lo largo de la historia de la exégesis. Hermann Witsius es representativo al resumir la lógica de la fe con estas palabras: «Dios creó todo el mundo en seis días, pero utilizó cuarenta para dar instrucciones a Moisés sobre el tabernáculo. Se necesitó poco más de un capítulo para describir la estructura del mundo; sin embargo se utilizaron seis para el tabernáculo» (*Misc. Sacrorum* I, 1712, pp. 394ss).

Los primeros intérpretes no tienen dudas en señalar que la importancia del tabernáculo reside en su simbolismo oculto; el punto importante era descifrar adecuadamente su significado. Ciertamente, la exégesis de Filón (*Vita Mosis* II,88ss) sigue siendo uno de los intentos más impresionantes por lograr una interpretación simbólica consistente y su influjo en la historia posterior difícilmente puede sobrevalorarse. Para Filón, el tabernáculo era una representación del universo: la tienda significaba el mundo espiritual; el atrio, el material. Además, los cuatro colores significaban los cuatro elementos del mundo; el candelabro con sus siete lámparas, los siete planetas; y los doce panes, los doce signos del Zodiaco y los doce meses del año. La interpretación de Josefo (*Antiq.* III,180ss) era básicamente igual e incluía en dichas líneas la explicación de las vestimentas sacerdotales. La influencia de la exégesis de Filón se extendió entre los Padres de la Iglesia primitiva, y aparece especialmente representada en Clemente (*Stromata* V), Teodoreto (*Quaestiones in Exodum* II), Jerónimo (*Epist.* 64) y otros. De hecho, gran parte del simbolismo de Filón siguió utilizándose hasta la época moderna y parecía apelar a la razón natural. El último gran intento en Alemania por resucitar una minuciosa interpretación simbólica (Bähr, *o.c.*) reflejó también gran parte del sistema de Filón, a la vez que repudiaba explícitamente su simbolismo natural.

Sin embargo, hubo otra forma de interpretación simbólica que ganó pronto crédito dentro de la Iglesia cristiana. Orígenes hace referencia al enfoque de Filón en su novena *Homilía sobre el Éxodo*; pero, a partir de entonces, se mueve en distinta dirección. Entendió que el tabernáculo señalaba hacia los misterios de Cristo y de su Iglesia. Se utilizaron sus analogías morales respecto a las virtudes de la vida cristiana –la fe comparada con el oro, la predicación de la palabra con la plata, la paciencia con el bronce (9,3)– y se elaboraron con gran detalle en la Edad Media (cf. Beda, *De Tabernáculo,* PL 91,394ss; Rabanus Maurus, PL 108,241ss; Peter Callensis, *Mosaici Tabernacli Mystica Expositio,* PL 202,1047ss).

Quizás fue en el periodo posterior a la Reforma cuando se produjeron los tratados más precisos y detallados de la historia de la exégesis. Fue un esfuerzo por demostrar la tipología entre el reino de Dios (simbolismo del tabernáculo) y la Iglesia de Cristo en sus varias formas (invisible y visible, triunfante y militante, congregación de la gracia). Cocceius trazó las líneas fundamentales, pero fueron sus sucesores quienes elaboraron la tesis con todo detalle (cf. van Til, *o. c.*; Witsius, «*De Tabernaculi Levitici Mysteriis*», *Misc. Sacr.* I,1692, 3ª edición 1712, pp. 393ss). La tesis hermenéutica que se asumió en todos estos estudios es que el Nuevo Testamento había proporcionado la clave al método tipológico, pero que se dejaba a los intérpretes posteriores que esbozaran los detalles. Sin embargo, a pesar de la aducida continuidad del método, cada vez quedó más claro el enorme desfase entre el siglo I y el XVII. Kalisch (*o. c.*, p. 496) citó la curiosa pregunta de J. F. Cramer: «¿En qué sentido puede ser Cristo cuadrado?» como ejemplo extremo de hasta dónde llegó el procedimiento. La incapacidad de la tipología clásica cristiana para permanecer fiel al texto bí-

blico aparece finalmente demostrada en el exhaustivo estudio de Bähr, quien, a pesar de su manifiesto propósito, no logró establecer una conexión más cercana al texto bíblico que la de sus predecesores (cf. también el estudio «precrítico» clásico de Patrick Fairbairn, *The Typology of Scripture*, Edimburgo 1876).

Sería erróneo transmitir la impresión de que el interés por el tabernáculo se centró únicamente en su simbolismo. A pesar de que casi siempre estuvo presente dicha preocupación, hubo gran interés desde los primeros tiempos por comprender los detalles concretos (*realia*) de la estructura física. El Baraita del siglo III sobre el tabernáculo (J. Barclay, *The Talmud*, Londres 1878, pp. 334ss) se centró enteramente en resolver las ambigüedades del texto bíblico relacionadas con estas cuestiones: cómo se construyeron las esquinas del tabernáculo o cómo se organizaron las barras o la forma de los encajes. Este interés por el aspecto físico del tabernáculo siguió estando presente entre los comentaristas judíos clásicos de la Edad Media, aunque aparecía frecuentemente combinado con explicaciones simbólicas tradicionales. Acompañada de gran erudición, apareció la dimensión histórica en el estudio clásico de Buxtorf, *Historia Arcae Foederis* (1654); sin embargo, estaba aún fuertemente orientado al modo judío tradicional de plantear los temas. Sin embargo, con la obra de Reland (*De Spoliis Templi*, 1716) comenzó a aparecer el interés histórico realmente moderno, basado en un importante estudio empírico de los datos. El creciente número de arqueologías bíblicas, publicadas tanto del lado protestante como del católico desde el siglo XVIII en adelante, testimonia el nuevo interés histórico (una bibliografía puede verse en L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Jena 1869, pp. 579).

De todas formas, difícilmente puede decirse que el moderno enfoque histórico del tabernáculo fuera una expansión lógica del interés arqueológico. De hecho, las arqueologías más eruditas fueron frecuentemente obra de investigadores conservadores y ortodoxos. Junto al repudio de la exégesis tipológica anterior, se dieron más bien otros factores diversos. El estudio del tabernáculo de J. Spencer (*De Legibus Hebraeorum Ritualibus*, 1685, III,5), que provocó una enorme y acalorada respuesta por su tesis del influjo egipcio, no estaba menos orientada al campo teológico que la de su gran oponente Witsius. Spencer afirmó que Dios se había acomodado a los antiguos símbolos debido a la «tosquedad del siglo» (*seculi ruditas)*, tema que fue haciéndose cada vez más popular. Cuando en 1807 de Wette (*Beiträge zur Einleitung in das AT* II, p. 259) caracterizó como una fábula (*Märchen*) todo el tabernáculo del desierto, no estaba afirmando nada que no hubiera sido ya reiterado por los deístas ingleses. Mucho más significativos para la nueva época crítica fueron los tempranos intentos literarios por datar el relato del tabernáculo. J. S. Vater (*Commentar über den Pentateuch* III, La Haya 1805, p. 556) estaba convencido de su datación tardía, pero fue incapaz de determinar una fecha exacta. P. von Bohlen había ya asumido en *Die Genesis historisch-kritisch erläutert*, Königsberg 1835, que el tabernáculo era una proyección en la época mosaica de un docu-

mento sacerdotal tardío. En esta coyuntura, la aparición de la teoría de una «ficción pía» era sólo cuestión de tiempo. Tanto en este temprano estadio de análisis de fuentes como en su culminación (llevada a cabo por Kuenen y Wellhausen) es igualmente claro que, especialmente entre los comentaristas protestantes, los juicios literarios se vieron acompañados de una fuerte antipatía hacia el material sacerdotal. La gran defensa del culto sacerdotal como revelación divina hecha por Hengstenberg (*Beiträge* II, pp. 652ss) representó sólo una voz del pasado para la mayoría de los jóvenes investigadores alemanes. De hecho, la victoria de Wellhausen fue tan completa que sólo bien entrado el siglo XX volvieron a aparecer voces que hablaban en tono positivo de los escritos sacerdotales (Eichrodt, Welch, von Rad). Ciertamente, no hay ningún motivo para volver a aceptar el enfoque precrítico del tabernáculo antiguo. Sin embargo, tenemos la impresión de que la investigación contemporánea del Antiguo Testamento sólo ha comenzado a retomar en consideración todo un aspecto del testimonio bíblico que se conservó en el pasado por su incalculable riqueza.

6. *Reflexión teológica sobre el tabernáculo*

Tal y como lo hemos enfocado en este comentario, el trabajo teológico consiste en una reflexión moderna sobre el testimonio bíblico en el contexto de los dos testamentos, que incluye la Escritura cristiana. Nuestro estudio anterior del Antiguo Testamento ha revelado que el autor no ha utilizado un sistema simbólico exhaustivo, sino más bien una utilización de tradiciones sacerdotales más antiguas para dar testimonio de la promesa de Dios, basada en la alianza, de vivir con su pueblo. Por otra parte, el Nuevo Testamento proporcionó un modelo hermenéutico al intentar reinterpretar el Antiguo Testamento a la luz del ministerio sacerdotal de Jesús, y, a la inversa, al intentar comprender su nueva misión a la luz de la antigua. Además, la historia de la exégesis sirvió como recordatorio de que ninguna generación puede sencillamente resucitar el pasado, y avisó del peligro de una exégesis que, aunque dice lo contrario, tiene muy poco contacto con el texto.

En primer lugar, es interesante señalar que los dos testamentos muestran que son compatibles las imágenes sacerdotales y el mensaje bíblico. En ningún testamento queda alguna huella de que el lenguaje sacerdotal fuera una acomodación provisional. No hay tensión entre las instituciones sacerdotales y la palabra profética; tampoco hay una progresión intencionada de una forma inferior a otra superior. Nunca se considera la institución sacerdotal como un caparazón externo que debe ser reemplazado por el puro espíritu. El asunto en cuestión es más bien la naturaleza del oficio sacerdotal. Ambos testamentos poseen en común un testimonio sacerdotal, que se refiere a la santidad de Dios y a la indispensable función del sacerdote, del sacrificio y de la intercesión. El asunto sobre el que hay que hacer especial hincapié es la aversión a las instituciones sacerdotales,

profundamente arraigada en la mayoría de los cristianos protestantes (se pueden incluir también un buen número de católicos modernos), que son consideradas esencialmente inferiores a las proféticas.

A pesar de que dentro del Nuevo Testamento la Carta a los Hebreos ofrece la crítica más elaborada del antiguo sistema sacerdotal levítico, normalmente no se ha entendido bien la naturaleza de su crítica, ya que no se han logrado reconocer los elementos de verdadera continuidad. El autor de Hebreos no espiritualiza la presencia de Dios, que habita de manera concreta en medio de su pueblo, sino que la reinterpreta cristológicamente de un modo tal que refuerza la presencia real de Dios. La santidad de Dios no aparece secularizada, como si no existiera una verdadera tensión entre la naturaleza de Dios y su mundo pecador. Hebreos incluye enteramente el respeto y temor del Antiguo Testamento cuando se intenta entrar en el santuario. La necesidad de la intercesión, del sacrificio y la reconciliación, de la purificación del pecado y de la misericordia es propia de los dos testamentos, y no un recuerdo tolerable del pasado. Tomar en serio el testimonio de Hebreos implica rechazar la postura teológica tan común que invoca al Nuevo Testamento para comprender el pecado únicamente en categorías existenciales, el reinado de Dios como programa exclusivamente político y la función de Cristo como revelador de un amor incondicionado.

A pesar de estos notables elementos que ponen en relación los testamentos, Hebreos ofrece una importante reinterpretación del papel del sistema levítico a la luz del evangelio cristiano. Se señala que la antigua alianza es incompleta, transitoria y obsoleta, debido a su incapacidad para proporcionar la reconciliación necesaria entre Dios y su pueblo. Visto desde la perspectiva de la nueva, el camino que conduce a la presencia de Dios no se había abierto. La antigua es testigo de la nueva debido a su ineficacia. Dado que anunció la nueva alianza, el Antiguo Testamento preparó el camino para la redención total y definitiva. Además, al interpretar la naturaleza de Dios y sus exigencias con su pueblo, el Antiguo Testamento dejó claro el papel de Cristo en su sacrificio de una vez para siempre y en su papel presente como mediador celestial.

Sin embargo, el Nuevo Testamento no considera la acción de Cristo en el marco de una finalidad ya consumada. La intercesión de Cristo continúa, mientras él espera la realización del reinado sacerdotal. Por otra parte, a la Iglesia se le invita a actuar con fe y esperanza a la luz de la ciudad celestial prometida. Asimismo, el Antiguo Testamento sigue proporcionando el contexto necesario para la parénesis del Nuevo Testamento, que invita a resistir. La amenaza de apostasía, simbolizada en el becerro de oro, que se cernía sobre la comunidad de Israel en el momento de construir el santuario, se mantiene en vigor para el nuevo. La otra alternativa, la del culto obediente, sigue siendo una opción viva para el cristiano del siglo I y para cada sucesiva generación.

Se ha afirmado con frecuencia que el lenguaje sacerdotal de la Biblia ya no tiene sentido en la edad moderna y que necesita una reinterpreta-

ción radical. De hecho, la cuestión hermenéutica es real, y no debería ser rechazada por los especialistas bíblicos. Aceptando que no es del todo claro que se hayan roto todos los puentes entre la cultura moderna y el lenguaje sacerdotal (el ritual y el culto fascinan sorprendentemente a la cultura joven), sí es, sin embargo, actual la necesidad de una incesante reinterpretación. La tarea teológica fundamental es mantener todas las dimensiones del testimonio bíblico, cuando se busca su proclamación moderna. Con respecto a los capítulos sobre el tabernáculo en ambos testamentos (el nuevo y el antiguo), parece improbable que se pueda tratar el mensaje bíblico de manera apropiada sin una buena formación en el lenguaje bíblico. Sin embargo, una postura que uniera su mensaje al lenguaje e idioma del pasado puede ser igualmente peligrosa, debido a su esfuerzo por preservar la tradición. Dado que la teología tiene que ser fiable y relevante, no hay ninguna salida teórica al problema. Sin embargo, la teología hecha de esta forma es seria y apasionante.

XXI. EL BECERRO DE ORO
(32,1-35)

M. Aberbach, y **L. Smolar**, «Aaron, Jeroboam, and the Golden Calves», *JBL* 86, 1967, pp. 129-40; **L. R. Bailey**, «The Golden Calf», *HUCA* 42, 1971, pp. 97-115; **W. Beyerlin**, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, Oxford 1965, pp. 18ss, 126ss; **S. Bochartus**, *Hierozoicon*, Leiden 1712, pp. 350ss; **G. W. Coats**, *Rebellion in the Wilderness*, Nashville 1968, pp. 184ss; **R. Edelmann**, «To *'annot* Exodus xxxii 18», *VT* 16 (1966), p. 355; **O. Eissfeldt**, *Die Komposition der Sinai-Erzählung Exodus 19-34*, Berlín 1966; «Lade und Stierbild», *ZAW* 8, 1940/1, pp. 190-215 = *KS* II, Tubinga 1963, pp. 282ss; **F. C. Fensham**, «The Burning of the Golden Calf and Ugarit», *IEJ* 16, 1966, pp. 191-3; **A. H. J. Gunneweg**, *Leviten und Priester*, Gotinga 1965, pp. 29ss; **J. Hofbauer**, «Die literarische Komposition von Ex. 19-24 und 32-34», *Zeilschrift für kathtolische Theologie* 56, 1932, pp. 476-529; **Y. Kaufmann**, *The Religion of Israel*, Chicago 1960, Londres 1961, pp. 13s; **S. Lehming**, «Versuch zu Ex.xxxii», *VT* 19, 1960, pp. 16-50; **J. Lewy**, «The Story of the Golden Calf Reanalysed», *VT* 9, 1959, pp. 318-22; **S. E. Loewenstamm**, «The Making and Destruction of the Golden Calf», *Biblica* 48, 1967, pp. 481-90; **M. Noth**, «Zur Anfertigung des Goldenen Kalbes», *VT* 9, 1959, pp. 419-22; **L. Perlitt**, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36, 1969, pp. 203ss; **J. J. Petuchowski**, «Nochmals "Zur Anfertigung des Goldenen Kalbes"», *VT 10, 1960*, p. 74; **H. Schmid**, *Mose, Überlieferung und Geschichte, 1968*, pp. *81*ss; **H. Seebass**, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg*, Bonn 1962, pp. 33ss; **R. N. Whybray**, *«annôt* in Exodus xxxii 18», *VT* 17, 1967, p. 122.

32 [1]Viendo el pueblo que Moisés tardaba en bajar del monte, acudió en masa ante Aarón, y le dijo:

–Anda, haznos un dios que vaya delante de nosotros; pues a ese Moisés que nos sacó de Egipto no sabemos qué le ha pasado.

[2]Aarón les contestó:

–Quitadles los pendientes de oro a vuestras mujeres, hijos e hijas y traédmelos.

[3]Todo el pueblo se quitó los pendientes de oro y se los trajo a Aarón. [4]Él los recibió, hizo trabajar el oro a cincel y fabricó un novillo de fundición. Después les dijo:

–Éste es tu Dios, Israel, que te sacó de Egipto.

[5]Después, con reverencia, edificó un altar ante él y proclamó:

–Mañana es fiesta del Señor.

[6]Al día siguiente se levantaron, ofrecieron holocaustos y sacrificios de comunión, el pueblo se sentó a comer y beber y después se levantó a danzar.

[7]El Señor dijo a Moisés:

–Anda, baja del monte, que se ha pervertido tu pueblo, el que tú sacaste de
Egipto. [8]Pronto se han desviado del camino que yo les había señalado. Se han hecho un novillo de metal, se postran ante él, le ofrecen sacrificios y proclaman: «Éste es tu Dios, Israel, el que te sacó de Egipto».

[9]Y el Señor añadió a Moisés:

[10]–Veo que este pueblo es un pueblo testarudo. Por eso déjame: mi ira se va a encender contra ellos hasta consumirlos. Y de ti sacaré un gran pueblo.

[11]Entonces Moisés aplacó al Señor, su Dios, diciendo:

–¿Por qué, Señor, se va a encender tu ira contra tu pueblo, que tú sacaste
de Egipto con gran poder y mano robusta? [12]¿Tendrán que decir los egipcios:

«Con mala intención los sacó, para hacerlos morir en las montañas y extermi-
narlos de la superficie de la tierra»? Desiste del incendio de tu ira, arrepiénte-
te de la amenaza contra tu pueblo. 13 Acuérdate de tus siervos Abrahán, Isaac e
Israel, a quienes juraste por ti mismo, diciendo: «Multiplicaré vuestra descen-
dencia como las estrellas del cielo, y toda esta tierra de que he hablado se la
daré a vuestra descendencia, para que la posea siempre».
14 Y el Señor se arrepintió de la amenaza que había pronunciado contra su
pueblo.
15 Moisés se volvió y bajó del monte con las dos losas de la alianza en la
mano. Las losas estaban escritas por ambos lados, por delante y por detrás;
16 eran hechura de Dios y la escritura era escritura de Dios grabada en las losas.
17 Al oír Josué el griterío del pueblo, dijo a Moisés:
–Se oyen gritos de guerra en el campamento.
18 Contestó él:
–No es grito de victoria, no es grito de derrota, que son cantos lo que oigo.
19 Al acercarse al campamento y ver el becerro y las danzas, Moisés, enfure-
cido, tiró las losas y las rompió al pie del monte. 20 Después agarró el becerro
que habían hecho, lo quemó y lo trituró hasta hacerlo polvo, que echó en
agua, haciéndoselo beber a los israelitas.
21 Moisés dijo a Aarón:
–¿Que te ha hecho este pueblo para que le acarreases tan enorme pecado?
22 Contestó Aarón:
23 –No te irrites, señor. Sabes que este pueblo es perverso. Me dijeron: «Haz-
nos un dios que vaya delante de nosotros, pues a ese Moisés que nos sacó de
Egipto no sabemos qué le ha pasado». 24 Yo les dije: «Quien tenga oro que se
desprenda de él y me lo dé». Yo lo eché al fuego y salió este becerro.
25 Moisés, viendo que el pueblo estaba desmandado por culpa de Aarón, que
lo había expuesto al ataque enemigo, 26 se plantó a la puerta del campamento
y gritó:
–¡A mí los del Señor!
Y se le juntaron todos los levitas.
27 Él les dijo:
–Esto dice el Señor de Israel: Ciña cada uno la espada al muslo, pasad y re-
pasad el campamento de puerta a puerta matando, aunque sea al hermano, al
compañero, al pariente.
28 Los levitas cumplieron las órdenes de Moisés, y aquel día cayeron unos
tres mil hombres del pueblo.
29 Moisés les dijo:
–Hoy os habéis consagrado al Señor, a costa del hijo o del hermano, ga-
nándoos hoy su bendición.
30 Al día siguiente Moisés dijo al pueblo:
–Habéis cometido un pecado gravísimo; pero ahora subiré al Señor a ver si
puedo expiar vuestro pecado.
31 Volvió, pues, Moisés al Señor y le dijo:
–Este pueblo ha cometido un pecado gravísimo haciéndose dioses de oro.
32 Pero ahora, o perdonas su pecado o me borras de tu registro.
33 El Señor respondió:
34 –Al que haya pecado contra mí lo borraré del libro. Ahora ve y guía a tu
pueblo al sitio que te dije: mi ángel irá delante de ti. Y cuando llegue el día de
la cuenta, les pediré cuentas de su pecado.
35 Y el Señor castigó al pueblo por venerar el becerro que había hecho Aarón.

1. Notas textuales y filológicas

Cf. el fragmento de un texto de Qumrán de Ex 32 (conocido de manera provisional como 4QEx[2]), publicado por P. Skehan, *JBL* 74, 1955, pp. 182ss, que refleja la recensión samaritana. [Actualmente se lo conoce como 4Q12.]

32,1 *zeh mōšeh,* «ese Moisés». Brockelmann, *Hebräische Syntax* § 23a, lo traduce por «Moisés ahí» (*Mose da*) y señala la «fuerza deíctica» original del demostrativo.

32,2 LXX omite en la serie «vuestros hijos».

32,4a. Este versículo levanta una serie de problemas sintácticos y exegéticos extremadamente difíciles, que han motivado la producción de una gran cantidad de literatura complementaria. Entre la bibliografía, cf. especialmente la visión general de las exposiciones de Rosenmüller, *Scholia, ad loc.*; Noth, *VT* 9, 1959, pp. 419ss; Loewenstamm, *Biblica* 48, 1967, pp. 480ss.

El primer problema consiste en determinar el antecedente de *'ōtô* en el v. 4. ¿Se refiere a *zāhāb* (oro) del v. 3 o a *'ēgel* (becerro) del v. 4? En estrecha relación está el segundo problema. ¿Qué significa el sustantivo *heret* (¿buril?)? Se ha interpretado tradicionalmente (cf. LXX) a la luz de Is 8,1: herramienta para grabar metales. Pero, ¿cómo se puede dar forma a un becerro fundido con un instrumento como ése? El tercer problema se refiere al verbo *wayyāṣar,* que puede ser tanto una forma *qal* de *ṣwr* como una forma *hifil* de *ṣrr.* ¿Qué significa en este versículo? Normalmente «fabricar» se dice *yṣr,* no *ṣwr.* Sin embargo, en 1 Re 7,15 se encuentra un ejemplo de *ṣwr* que puede significar «fundir con metal».

Dadas estas dificultades, se han propuesto dos interpretaciones principales. La primera sigue al Targum Ónqelos y a la Pesita (cf. NJPS) traduciendo «formar en un molde». Sin embargo, el problema principal, señalado ya por Bochartus, es que no hay ninguna prueba de que el nombre *ḥereṭ* tuviese alguna vez este significado. Afirmar que existe un puente lógico entre bolsa y molde es una transposición semántica ilegítima. La otra interpretación, propuesta por Bochartus y defendida con vigor por Noth, sustituye el sustantivo por *ḥārîṭ,* que significa «bolsa», y deriva el verbo de *ṣûr.* Esta interpretación tiene su base más fuerte en 2 Re 5,23. De ese modo, Aarón aceptó el oro donado por el pueblo, lo guardó en una bolsa e hizo posteriormente con él un becerro de oro. Se pueden presentar dos objeciones a esta interpretación. En primer lugar, que requiere una enmienda. En segundo lugar, que desde la perspectiva literaria no añade nada significativo a un relato, que, por lo demás, sorprende por su brillante estilo narrativo. Cf. la elaborada refutación de J. Clericus, *ad loc.*

Me inclino a aceptar la interpretación tradicional (buril) [NBE: «cincel»] a la luz del testimonio preciso de Is 8,1. No es tan importante el problema de la secuencia, si se tiene en cuenta el uso frecuente en el Antiguo Testamento del *hysteron proteron* (Gn 23,20; 49,27; Ex 16,20; Is 14,17, etc.). Sobre el uso de *ṣûr* con el significado de «formar», cf. *BDB,* p. 849. Favorecen igualmente esta interpretación las consideraciones estilísticas del capítulo en su totalidad (cf. exégesis).

32,4b El sujeto puede traducirse tanto en singular como en plural: «dios(es)». Es una cuestión más exegética que gramatical. Cf. los paralelos en 1 Re 12,28 (pl.) y Neh 9,18 (sg.).

LXX lee el verbo *wayyō'mᵉrû* en singular, ¡atribuyendo así la afirmación a Aarón! Sin embargo, dentro del contexto de los vv. 5 y 6 la lectura es secundaria. Sobre *'ēlleh* (éstos) como interjección, cf. A. S. Van der Woude, *Jaarbericht ex Oriente Lux* 18, 1964, pp. 309ss.

32,5 De manera desacertada NEB sigue el Siriaco revocalizando el primer verbo, para que signifique «temer».

32,6 LXX lee el singular en el primero de los tres verbos.

lṣahēq = «danzar». El verbo puede tener un sentido neutral (Gn 19,14) o una connotación decididamente sexual (Gn 26,8; 39,14). LXX mantiene el sentido neutral; sin embargo, la mayoría de las traducciones modernas prefieren el segundo sentido (NEB, NAB). Evidentemente, los Targumes (Pseudo-Jonatán, Neófiti) y midrasim eligieron desde hace mucho esta opción. Cf. la exégesis.

32,7 La lectura levemente diferente de LXX del v. 7a parece estar influenciada por Dt 9,12.

32,10 El Targum Ónqelos presenta la paráfrasis interpretativa: «abstente de tu oración».

32,13 *zkōr l* posee la connotación técnica de «recordar el propio honor». Cf. H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtlebens im AT*, WMANT 14, 1964, pp. 106ss.

32,18 En el v. 18 hay diversos problemas muy debatidos (cf. F. I. Andersen, *VT* 16, 1966, pp. 108ss; R. Edelmann, *VT* 16, 1966, p. 355; R. N. Whybray, *VT* 17, 1967, p. 122). Se admite generalmente que se trata de poseía, pero se discute mucho la medida del colon final. Numerosos investigadores se oponen a que las dos últimas palabras («yo oigo») se incluyan en el poema. La lectura de LXX («aquellos que empiezan con vino; φωνὴν ἐξαρχόντων οἴνου) se toma como justificante de corrupción textual (en concreto de haplografía). Sin embargo, LXX ofrece con mucha probabilidad una interpretación secundaria. Se han propuesto otras enmiendas, tales como leer «el sonido de "Anat"», la diosa cananea (Edelmann).

Según TM, el poema contiene un juego de palabras entre la forma *qal* de los primeros cola y la *piel* del último. Consigue, pues, un contraste de significado entre ruido y ruido especial o cántico. Algunos han pretendido encontrar un homónimo de la raíz *'nh*. La propuesta de Andersen (música cultual) es bastante atractiva, bien se derive de la raíz hebrea común *'nh* (cantar) o de un homónimo.

32,25 Sigue siendo confuso el significado exacto de *pārua'*. La palabra árabe afín y el paralelo de Prov 29,18 sugieren «dejar suelto» o «carecer de control». De poca ayuda es la traducción de LXX. Vulgata traduce por *nudatus*.

šimṣāh (vergüenza, infamia) es también imprecisa. La raíz *šmṣ* significa «susurrar»; LXX propone el significado de «alegría secreta» o «infamia».

32,28 Vulgata y NT (1 Cor 10,8) leen 23.000 en lugar de los 3.000 hombres de TM.

32,29 *bibnô*. Gunneweg (*o. c.*) propone considerarla como *beth pretii* = a cambio de. Cf R. J. Williams, *Hebrew Syntax*, Toronto 1967, § 246.

32,35 El versículo es difícil, debido a su contenido contradictorio: «pues hicieron el becerro que hizo Aarón». El problema no es de corrupción textual. *BH*³ propone sustituirla por *'ābdû*, basándose en el targum Ónqelos. Pero esto induce a error, ya que el Ónqelos presenta la misma raíz aramea en ambas ocasiones y evita simplemente la dificultad vocalizando la primera forma como un *ištap'el*. La traducción de NJPS es un intento más serio por evitar la dificultad: «debido a lo que hicieron con el becerro que Aarón construyó». El problema de esta traducción no está en comprender el *'et* como preposición, sino en la conjunción *'al'ᵃšer*. En hebreo, esta conjunción sirve siempre para introducir una oración causal («puesto que») seguida de un verbo (cf. Nm 20,24; Dt 29,24; Jr 16,11; Est 8,7, etc.). Incluso la frase *'aldᵉbar 'ᵃšer*, que estaría más cerca de la traducción propuesta, funciona también como conjunción y no como oración nominal. Consiguientemente, por

razones sintácticas, la traducción no parece defendible. También está contra ella el contexto del capítulo. En definitiva, las tres últimas palabras parecen ser un añadido torpe, secundario.

2. *Análisis de fuentes y de historia de las tradiciones*

A) La redacción de los cc. 32-34

Muchos son los signos que indican que los cc. 32-34 fueron estructurados como composición unitaria en uno de los estadios finales del desarrollo del libro del Éxodo. En primer lugar, se han colocado los capítulos dentro de un claro marco teológico de pecado y perdón. El c. 32 relata la ruptura de la alianza; el 34, su restauración. Además, estos capítulos se encuentran encadenados por una serie de motivos que están magistralmente entretejidos en un modelo unitario. Se reciben las tablas y se destrozan en el c. 32; se vuelven a tallar y se restauran en el c. 34. La intercesión de Moisés en favor de Israel comienza en el c. 32, continúa en el 33 y llega a su clímax en el 34. El tema de la presencia de Dios, tema central del c. 33, enlaza, por una parte, con el tema anterior de la desobediencia (c. 32),y, por otra, con la promesa de perdón (c. 34).

Esta composición unitaria parece proceder de la mano de un redactor que compuso su propio relato. Utilizó mucho, por supuesto, las fuentes anteriores, pero es importante reconocer que su trabajo tenía un objetivo mucho más amplio que el simple hecho de empalmar relatos paralelos de las fuentes J y E. De hecho, lo que distingue esta sección de la de Ex 19-24 es el decisivo papel del redactor a la hora de formar los cc. 32-34 (cf. el estudio de su obra en el c. 34).

B) Capítulo 32

Los comentaristas se han apresurado a señalar las incongruencias del capítulo. Por ejemplo, los vv. 7-14 anticipan el descubrimiento por parte de Moisés del becerro de oro, cosa que ocurre en 15ss. En el primer pasaje lo conoce por comunicación directa de Dios; en el segundo, en cambio, lo deduce por el alboroto del campamento. Además, el perdón que pide Moisés en los vv. 11ss y que consigue en el v. 14, no encaja bien con el castigo de los vv. 25ss ni con el rechazo del perdón de los vv. 33ss. Finalmente, otros ven un castigo duplicado en el agua (v. 20) y en la plaga (v. 35). Por estas razones, hay un considerable acuerdo entre los comentaristas en considerar los vv. 7-14 como adición deuteronómica, y los vv. 25-29 como una tradición independiente de un periodo muy posterior. La mayoría de los comentaristas percibe, pues, una única fuente original en el c. 32 (a menudo en los vv. 1-6, 15-20, 35), a la que se agregaron añadiduras posteriores. Se sigue debatiendo si esta única fuente es J o E, y en general se han

decidido por una u otra basándose en una acumulación de pruebas obtenidas de material ajeno a este capítulo (así Noth = J; Beyerlin = E).

En mi opinión, este análisis habitual es verdadero sólo en parte y comete el fallo de no observar correctamente algunas de las importantes características literarias del texto. Al concentrarse en el análisis, frecuentemente se ha pasado por alto la comprensión sintética de todo el capítulo. Volviendo de nuevo al capítulo, los vv. 1-6 introducen el relato y son claramente un fragmento (*contra* Noth). Sin embargo, el relato necesita claramente a los vv. 7-8, para enlazar con la vuelta de Moisés en el v. 15. La contradicción aducida entre el que Dios informe a Moisés (vv. 7-8) y su propio descubrimiento (vv. 17ss) surge de la incapacidad para reconocer el carácter literario de la narración. El tópico esquema de escenas contrastadas perturba a menudo la secuencia cronológica del relato. El autor disponía de un antiguo fragmento poético (v. 18), que tenía que ensamblar en el relato. Lo introduce haciendo que Josué formule la pregunta que exige la respuesta poética. Es de esperar que exista una tensión entre la sección en prosa y la poética, como es frecuente en el Antiguo Testamento (Gn 9,20-27; Ex 17,15; Jos 10,12ss). Igualmente, el retraso del estallido de la ira al ver el becerro es una técnica literaria típica con muchos paralelos (cf. Nm 12,2.9) y no prueba la falta de unidad literaria.

Es también muy probable que la intercesión de Moisés en los vv. 30ss pertenezca al relato original. Por ejemplo, la objeción de Lehming (*o. c.*) de que el castigo del «agua envenenada» del v. 20 excluye el perdón ha exagerado el simbolismo. El paralelo ugarítico (cf. abajo) indica que el becerro está totalmente destruido y el pueblo humillado, pero nada indica que se trate de una ordalía con todas las implicaciones de Nm 5. Además, el hecho de que se aprecie una ausencia de perdón (v. 33) está en tensión con el marco global de los capítulos, y es una prueba más de que se encontraba en el relato original.

Resumiendo hasta este momento: Éxodo 32 refleja una fuente básica (probablemente J), a la que se han incorporado dos añadidos. Los vv. 7-14 están llenos de lenguaje deuteronómico (cf. Dt 9,25ss), pero el añadido parece empalmar con un elemento del relato original. Ello explicaría la diferente secuencia de los acontecimientos en los vv. 7-14 y en Dt 9,25ss. El segundo añadido (vv. 25-29) refleja una tradición independiente e introduce otro asunto en el relato, que va más allá de la intención original de la narración (véase abajo).

Volvemos ahora al problema de la historia de las tradiciones del capítulo. Ha habido un gran consenso entre los investigadores desde comienzos de siglo en que Ex 32 está de algún modo relacionado con los acontecimientos narrados en 1 Re 12,25ss, en los que Jeroboán I erige dos becerros de fundición. En ambos capítulos aparece esta expresión: «Israel, éstos son tus dioses que te sacaron de la tierra de Egipto». La forma plural «dioses» encaja en 1 Re 12, pero está fuera de lugar en Ex 32. Por esta razón, la mayoría de los investigadores consideran el c. 32 como una

interpolación tardía en el relato del Pentateuco, compuesta por un autor deuteronómico: es una polémica contra la política de Jeroboán, proyectada etiológicamente en el periodo mosaico.

Aunque hay argumentos fuertes y, en mi opinión, convincentes, para admitir una conexión entre los dos capítulos, el asunto crucial es si el editor deuteronomista de 1 Re 12 creó realmente el relato del Éxodo *de novo* a la luz de la situación creada por Jeroboán, o si dependía de una narración existente, que retocó para que encajara en su posterior polémica contra Jeroboán. En mi opinión, las pruebas evidencian la segunda alternativa. En primer lugar, Ex 32 ha sido construido dentro de un modelo perfectamente ensamblado de pecado y perdón, que abarca también los cc. 33 y 34. Dado que estos capítulos muestran todo tipo de signos de una redacción predeuteronómica (cf. abajo), parece muy probable que ello ocurriera también con Ex 32. Además, Ex 32 muestra numerosos puntos de fricción con el marco más amplio en el que ahora se encuentra, lo que indica también un estadio anterior de la tradición. Por ejemplo, la intercesión de Moisés, según la adición deuteronómica posterior (vv. 7-14), tuvo un resultado positivo; en cambio, fue rechazada en el relato original (vv. 33ss). Por otra parte, Ex 32 refleja bastantes diferencias importantes con Dt 9 que apuntan otra vez a una redacción predeuteronómica. Finalmente, Beer ha hecho la interesante observación de que el deuteronomista difícilmente habría creado como polémica contra Jeroboán un relato que acusara a toda la nación de idolatría si no hubiera habido una tradición anterior que tuviera dicha particularidad y que hubiera podido utilizar.

¿Qué puede decirse entonces del *Sitz im Leben* de esta tradición y del círculo en el que el relato se transmitió? El relato no parece hundir sus raíces en las tradiciones más conocidas. Es distinto de la tradición de la murmuración: no posee en común con ella el motivo de la murmuración contra Moisés ni el deseo de volver a Egipto. Por otra parte, no parece provenir de tradiciones que surgieron al reflexionar sobre el oficio de Moisés como mediador, especialmente porque en este caso se niega la intercesión de Moisés. Sin embargo, interesa señalar que Ex 32 cuenta con algunos elementos de estos dos círculos de tradiciones. Con respecto a la tradición de la murmuración, se representa al pueblo como «reuniéndose contra» Aarón (que es a menudo el término técnico para hablar de rebelión, cf. Nm 16,3) y se muestra también despectivo con Moisés. Además, tanto en Dt 9 como en Sal 105 se ha introducido de manera explícita el relato del becerro de oro dentro del ámbito de la tradición de la murmuración. Con respecto a las tradiciones de la misión de Moisés, es significativo que el problema comienza con la ausencia de Moisés en su función de mediador. Además, el motivo de su intercesión se vuelve dominante en el posterior desarrollo de Ex 32 y Dt 9.

Concluimos, pues, que había una tradición oral independiente detrás del relato, que, incluso en el estadio oral, fue atraída a la órbita de otras

tradiciones. Pasó a tener forma literaria, probablemente dentro de la fuente J, antes de ser incorporada por un redactor predeuteronómico al relato general de Ex 32-34. A pesar de que estoy en desacuerdo con aquellos investigadores que han intentado recuperar una tradición primitiva que se mostraba favorable respecto a la fabricación del becerro (Gressmann; M. Newman, *The People of the Covenant*, Nashville 1962, p. 182), el relato original, incluso en su forma J, podría muy bien haber carecido de algunos de los detalles relativos al becerro, detalles que reflejan específicamente la práctica posterior de Jeroboán. Sin embargo, basándose en razones arqueológicas, Eissfeldt (*o. c.*) ha defendido con fuerza la posibilidad de que Israel tuviera ese tipo de imagen en el periodo previo al asentamiento. Esto minusvalora la negativa de Te Stroete a aceptar que ese tipo de imagen hubiera sido posible en dicho periodo (*Exodus*, p. 218).

Finalmente, los pasajes que se refieren a Aarón merecen un tratamiento especial. El problema es especialmente desconcertante, dada la falta de información histórica para saber con exactitud de lo que se trata. La tradición trata de legitimar la misión especial de los levitas dentro del sacerdocio. El núcleo de la tradición se encuentra en el v. 29, llamado por Gunneweg *Levitenregel*, que explica la posición especial del levita a costa de hijos y hermanos. El hecho de que esta tradición aparezca ahora dentro de un marco antiaaronita más amplio relaciona el capítulo con toda la complicada historia de la relación de los levitas con Aarón (cf. Gunneweg). Un asunto específico de Ex 32 es si esta tradición surgió como reacción a la política de Jeroboán, quien, como sabemos por 1 Re 12,32, sustituyó a los sacerdotes levitas legítimos por sus propios sacerdotes (así Lehming, pp. 44ss). Otra alternativa, defendida por Gunneweg, es considerar los vv. 25-29 como una tradición independiente, que sólo fue insertada más tarde en el marco de una polémica antiaaronita, probablemente en época de Jeroboán. Esta última alternativa me parece mucho más probable y concuerda con la relación que tiene el resto del capítulo con una apropiación deuteronomista posterior.

Me inclino a manifestar mi acuerdo con Rudolph respecto a la confrontación entre Aarón y Moisés (vv. 21-24): pertenece al relato original y no es parte de la posterior polémica tendenciosa. La descripción de la reacción de Aarón encaja con su papel en los vv. 1-6 y, lejos de ser una defensa suya tardía, lo presenta con un enfoque desagradable y violento. La omisión de la respuesta de Moisés forma parte, una vez más, del estilo narrativo y no es prueba de una ruptura inesperada en el relato.

3. *Contexto del Antiguo Testamento*

Éxodo 32 forma parte integral de un complejo literario más general que incluye los cc. 33 y 34. Se observa fácilmente en la serie de temas importantes que aparecen en los tres capítulos y que los unen de manera estrecha. Por ejemplo, el motivo de la conversación entre Moisés y Dios ter-

mina en 31,11, pero se retoma en 33,11.23 y 34,29. De igual modo, el importante tema de la intercesión de Moisés en favor de Israel aparece en 32,11ss.30ss; 33,12ss; 34,8ss. El tema de las tablas de la ley concluye en 31,14 como final del don de la ley en el Sinaí, pero se recoge en 32,15ss, cuando Moisés las rompe, y reaparece finalmente cuando se vuelven a escribir (34,1ss.28ss). El tema de la presencia del Dios que acompaña a Israel domina el c. 33 (1ss.12ss); sin embargo, había sido ya introducido en 32,34 y continúa en 34,9. Además, el tema de Dios que juzga y perdona es un motivo que aparece a lo largo de los tres capítulos (32,10ss.14.34; 33,3.19; 34,6.14).

Sin embargo, el hecho de que el c. 32 comience una unidad literaria más amplia no desvía la atención de la unidad del propio capítulo, que constituye un ejemplo espléndido del estilo narrativo hebreo. Desgraciadamente, en los últimos años la complejidad de las cuestiones críticas ha tendido a oscurecer el alcance literario del estadio final de la composición. Deberían tenerse presentes varias de estas características cuando se intenta comprender este capítulo dentro del contexto actual del Antiguo Testamento.

En primer lugar, el capítulo se caracteriza por la yuxtaposición de los mayores contrastes posibles. Característico de ello es la acción simultánea que sucede entre Dios y Moisés en lo alto de la montaña y entre Aarón y el pueblo al pie de la misma. El c. 31 concluye el periodo de cuarenta días de instrucción divina, que incluye la recepción de las tablas por parte de Moisés. Pero, allá abajo, el periodo se describe, desde la perspectiva del pueblo, como un largo «retraso». En la parte superior reina una calma arquitectónica, abajo en el valle, un ajetreo que produce una actividad frenética y un ruido bullicioso.

El movimiento del capítulo progresa gracias a una serie de confrontaciones entre dos personas, en las que, de nuevo, se yuxtaponen de modo efectivo los enormes contrastes. Comienza con la confrontación de Aarón y el pueblo, cambia a la conversación entre Dios y Moisés. Después se produce sucesivamente un encuentro entre Moisés y el pueblo, Moisés y Aarón, Moisés y los levitas, antes de que Moisés vuelva a la montaña para interceder ante Dios. El papel de Moisés como mediador une estrechamente las diversas partes. Aunque fue la ausencia de Moisés la que provocó la confrontación inicial entre Aarón y el pueblo, en los siguientes encuentros Moisés está siempre presente. De hecho, es el único personaje que ha tenido experiencia de ambos mundos: la cima de la montaña junto a Dios y el valle de abajo junto al pueblo. Además, el contraste de estilo de la narración aparece también reflejado en la variedad de papeles que desempeña Moisés. Se le caracteriza inicialmente como el líder que condujo a Israel fuera de Egipto; pero inmediatamente aparece como intercesor (al estilo del Deuteronomio), juez (como en Nm 5), profeta clásico que pronuncia la palabra de Dios (v. 27) y, a diferencia de Aarón, padre espiritual de los sacerdotes levitas.

Dado que el estilo del capítulo se centra en la serie de polaridades que reflejan un interés típico por el contenido del relato, se distorsiona con frecuencia la secuencia de la narración. La incapacidad de evaluar adecuadamente esta característica literaria ha llevado a los críticos literarios a fragmentar a menudo el capítulo en múltiples estratos y fuentes carentes de cohesión. Por ejemplo, Dios informa por primera vez a Moisés del becerro de oro (vv. 7ss), y posteriormente lo descubre por sí mismo (vv. 15ss). Sin embargo, la revelación de Dios no se puede eliminar como una interpolación incómoda. Al contrario, es esencial para el contraste de perspectivas con que el autor bíblico presenta la misma escena, vista desde abajo y desde arriba. Por otra parte, Moisés promete el perdón de Dios en el v. 14, pero después sigue una serie de castigos (25ss.35). Aquí el contraste está entre la intercesión de Moisés por el pueblo cuando está con Dios y su castigo del pueblo cuando se encuentra con él en el valle. Finalmente, a menudo se ha considerado ilógico el que Moisés reprenda a Aarón sólo después de condenar al pueblo; sin embargo, la escena encaja dentro de una secuencia típica que sigue este recorrido: pueblo, falso liderazgo, resto fiel (cf. la secuencia diferente en Dt 9,13ss).

Hay otras muchas características estilísticas en el capítulo que revelan una gran destreza narrativa. Así, la amenaza que sufre la elección de Israel, producida por el becerro de oro, aparece reflejada mediante el suave cambio de pronombres. Dios habla a Moisés de *tu pueblo* (v. 7), mientras que Moisés recuerda a Dios que ellos son *tu pueblo* (v. 11). La incertidumbre del desenlace continúa mediante el uso del término neutral *este pueblo* (v. 31). Además, es llamativo el contraste entre la identificación de Moisés con el pecado de su pueblo (vv. 11 y 31) y la baja estima que Aarón tiene de él (v. 22). Finalmente, el que Aarón vuelva a contar el incidente es interesante y refleja un alto nivel de sutileza.

32,1-6. El relato del becerro de oro comienza con el tema de la ausencia de Moisés, y muestra que está estrechamente relacionado con el capítulo precedente, que narra el papel de Moisés durante el periodo posterior a la teofanía (c. 19) y la ratificación de la alianza (c. 24). Hay una conexión menor con 24,14, en donde se señala a Aarón como sustituto de Moisés. El midrás judío posterior se siente desconcertado por la omisión de Jur en el c. 32 y trata de encontrarle un sitio (cf. *Éxodo Rabbah*).

Hay cierto tono de amenaza en la elección del verbo que se utiliza para describir el acercamiento inicial del pueblo a Aarón: «se reunieron contra» (cf. Nm 16,3). La referencia despectiva a Moisés, acusado de despreocupación imprudente, marca el tono de lo que sigue y refleja el desacuerdo total del autor que, a diferencia de Aarón, ve venir el desastre desde el principio. El pueblo pide un sustituto que ocupe el puesto de Moisés al frente del mismo. La respuesta de Aarón se orienta claramente en este sentido. No tiene ninguna intención de rechazar a Yahwé (cf. v. 5). Sin embargo, el autor formula ahora la petición desde la perspectiva del desenlace posterior. De hecho, podemos decir que toda la historia posterior de

la infidelidad de Israel (recuérdese especialmente a Jeroboán I) ha quedado reflejada en la petición. De igual modo, el pueblo pide un sustituto del propio Yahwé: «haznos dioses que nos guíen». Desde el principio el narrador retrata al pueblo como apóstata y politeísta. Quiere «dioses» que puedan ser fabricados. Con palabras del Sal 106,20: «cambiaron la gloria del Señor por la imagen de un toro que come hierba» (cf. Neh 9,18).

Naturalmente, esta formulación provoca todo un conjunto de preguntas posibles, tanto en lo referente a los problemas literarios como a los problemas de la historia de religiones. ¿Cómo pudo suceder esto si el pueblo había escuchado el Decálogo? Por otra parte, ¿creían de verdad que podían «ser fabricados» los propios dioses o se trataba de un símbolo de Dios? Aunque estas preguntas tienen un valor en sí mismas, no ayudan mucho a comprender la forma actual del relato; más bien reflejan problemas que se desvían en cierto modo del mismo. Desde la perspectiva del autor, la petición era claramente idolátrica. Sin embargo, cuando permite que hable Aarón, se presenta el incidente con cierta ambigüedad, muy cercana indudablemente a la realidad histórica. Con otras palabras, el autor está relatando e interpretando simultáneamente. Relata los acontecimientos de la gran apostasía, pero de un modo tal que la hace representativa de toda la idolatría posterior. Los objetivos teológicos del autor, lejos de ser un elemento secundario incómodo, forman el tejido y la trama de toda la narración.

Aarón responde a la petición, mandándoles que les quiten los pendientes a sus mujeres e hijos y que le lleven el oro. Aarón no ofrece ningún motivo, excepto el de conseguir el oro; y tampoco puede atribuírsele otra intención a no ser que la introduzca uno en el relato (cf. el movimiento midrásico típico continuado por Rashi). El pueblo responde inmediatamente y lleva el oro a Aarón. Lo que ocurre después en el v. 4 ha desconcertando siempre a los comentaristas (cf. las notas textuales). ¿Formó el becerro con un buril, o moldeó la figura en un molde, o lo guardó simplemente en una bolsa? A pesar de la dificultad exegética del v. 4a, el énfasis fundamental del versículo se concentra en el desenlace: Aarón *hizo* con el oro un becerro fundido. El hecho de que este claro sumario esté en conflicto con lo que contará más tarde Aarón a propósito del becerro es claramente intencionado y no hay razón para intentar armonizarlos. De hecho, la interpretación tradicional del v. 4a «lo formó con el buril» encaja mejor dentro del movimiento del relato. Alterando la secuencia lógica de su construcción actual (el buril se usa después de que se ha moldeado la forma), se pone de relieve de manera intencionada la participación activa de Aarón.

En el texto no se explica por qué Aarón eligió expresamente hacer un becerro; sin embargo, esto ha suscitado una variedad de teorías entre los comentaristas. Es muy desacertada la explicación de B. Jacob (*loc. cit.*) de que Aarón quería hacer algo totalmente sin sentido para dejar clara la locura del pueblo. Los comentaristas antiguos hacen derivar el becerro de

la influencia de Egipto durante el largo periodo de esclavitud. Obviamente, hay en dicha opción un trasfondo de historia de las religiones. Entre los egipcios, el toro representa a Apis en el panteón, mientras que entre los cananeos simboliza a Baal. Jeroboán no eligió el becerro por accidente. Sin embargo, para el relato en sí mismo la elección de un becerro no juega un papel; se trata de un tema común del Medio Oriente que ha influido en el autor bíblico de manera inconsciente.

Al ver el becerro, el pueblo responde inmediatamente asignando una función a la imagen: «Israel, éstos son tus dioses, que te sacaron de Egipto». A los comentaristas les ha chocado desde hace tiempo la disparidad existente entre la forma plural y la referencia a un solo becerro, y han indicado con razón el paralelo de los becerros de Jeroboán (1 Re 12,28). Desde la perspectiva del autor del Éxodo, el pueblo confirma ahora su propósito de idolatría. Sin embargo, la respuesta de Aarón comienza a manifestar por primera vez la ambigüedad de la situación original. Cuando vio su reacción, proclamó: «mañana celebraremos una fiesta en honor de Yahwé». Cuando construyó el becerro, Aarón tenía obviamente una intención diferente de la del pueblo. El hecho de que pudiera vincular el becerro a un festival de Yahwé indica que no lo comprendía como una flagrante apostasía de Yahwé. Tampoco implica el v. 5 que Aarón hubiera identificado el becerro con Yahwé, tal y como proponen algunos comentaristas antiguos (Lapide). El retrato de Aarón en este versículo no pertenece seguramente a un intento supuestamente tardío de mitigar su responsabilidad. El autor permite más bien a Aarón mantenerse en una postura incómoda y comprometedora, que no se resuelve, sino que sólo se intensifica mediante su propia apología (vv. 21ss).

La primera escena concluye con una explosión de frenética actividad; el efecto se consigue mediante una artística acumulación de verbos. El propio pueblo asume el control. Se levanta pronto, ofrece sacrificios, come y bebe y «comenzó a divertirse». Este último verbo posee en hebreo tanto una connotación positiva como una negativa. Sin embargo, tras lo que hemos dicho sobre la perspectiva del autor, parece suficientemente claro que lo usa en sentido negativo. Ha comenzado una orgía religiosa. El v. 25 confirmará esta impresión.

Para Y. Kaufmann (*o. c.*), los vv. 1-6 son un ejemplo clásico de su teoría de que Israel se hizo tan monoteísta después del Sinaí que no volvió a abrazar el politeísmo nunca más. Afirma sobre el asunto del becerro que no se trata de sincretismo, representando a Yahwé en figura de un buey, sino de su sustitución por un fetiche. Lleva razón desde el punto de vista del autor que compuso el relato en su forma actual: Israel trataba de sustituir al Dios vivo por una estatua que habían visto construir con el oro de sus pendientes. Sin embargo, Kaufmann no ha tenido en cuenta la prehistoria del relato. Muchos indicios, especialmente en la descripción de Aarón, sugieren que el problema original era de carácter sincretista. Yahwé no estaba siendo sustituido sino representado. Ésta era claramente la in-

tención de Jeroboán I en 1 Re 12, a pesar de que el autor hebreo condena la acción porque pervierte el verdadero culto de Yahwé.

32,7-14. Es esencial para el relato no eliminar la información de Dios a Moisés sobre el becerro de oro por considerarla una interpolación (cf. problemas literarios). Al contrario, el contraste entre lo que está ocurriendo en el valle y lo que acontece en lo alto de la montaña forma el verdadero corazón del relato. La dificultad en la secuencia lógica es obvia si se compara con Dt 9, donde Moisés pronuncia la misma oración después de bajar al valle (cf. la discusión de Ibn Ezra).

La escena cambia bruscamente del jolgorio de Israel ante el becerro a la reacción de Yahwé. En 31,18, cuando Dios termina de hablar, no se refleja la urgencia del mandato «anda, baja». En el v. 7 hay un fuerte cambio, como si de repente Dios hubiera tirado la toalla. No tiene intención de seguir con las leyes de la alianza una vez que ésta ha sido destruida. La descripción del pueblo como «*tu* pueblo» es la reacción divina al grito del pueblo «éstos son *tus* dioses». No hay ambigüedad en el juicio de Yahwé: Israel se ha corrompido. Lo prueban sus mismas palabras. Las expansiones deuteronómicas añaden un comentario posterior poniendo de relieve la inclinación de Israel al pecado (v. 9). No puede suavizarse este juicio sugiriendo que el tema no es de apostasía, sino un falso modo de culto (ver B. Jacob). Lo que está en juego es sin duda la elección de Israel, porque Dios está ya preparado para aniquilarlo por completo (cf. Nm 14,11ss y Ez 20,13ss).

Sin embargo, los intérpretes judíos clásicos han percibido correctamente una profunda paradoja en la respuesta de Yahwé que recorre la Biblia (cf. *Éxodo Rabbah* o Rashi). Dios promete el castigo más severo que se pueda imaginar, pero inmediatamente pone una condición, como si dependiera del acuerdo de Moisés: «Déjame; voy a desahogar mi furor contra ellos y los aniquilaré». En consecuencia, Dios mismo deja abierta la puerta a la intercesión. Permite que alguien le pueda convencer. ¡Ésa es la función del mediador! Como observa correctamente B. Jacob, Dios podría haber cerrado la puerta (más bien, dar un portazo) como hizo en Dt 3,26, cuando Moisés pidió permiso para entrar en la tierra prometida. Además, la promesa personal a Moisés de hacer de él una gran nación recoge con idénticas palabras la anterior promesa a Abrahán (Gn 12,2), dando así a Moisés el principal argumento con el que afrontar la amenaza.

Sin embargo, se malentiende el recurso a la paradoja si se mitiga la seriedad de la amenaza o la intensidad de la intercesión de Moisés. Dt 9,25 dice que Moisés estuvo postrado durante otros cuarenta días y noches. Moisés utiliza tres argumentos que aparecen en Dt 9 en un orden ligeramente diferente. Invoca la forma milagrosa en que Dios salvó a Israel de Egipto, que incluye una delicada mención de «tu pueblo». Advierte cómo interpretarían los egipcios la destrucción de Israel, provocando la vergüenza del mismo Dios (cf. Dt 9,28; Ez 20,14). Finalmente, invoca la pro-

mesa de Dios a los patriarcas: «Acuérdate de Abrahán, Isaac y Jacob, tus siervos...» Resumir esta súplica con la rúbrica rabínica tradicional de «los méritos de los Padres» (como hace Cassuto) corre el peligro de oscurecer de mala manera el tema principal. Moisés no apela a una reserva acumulada de méritos que se puede utilizar, sino a la *promesa* del mismo Dios. No intenta justificar o mitigar el pecado de Israel, sino que intenta vencerlo recurriendo en definitiva a lo que Dios puede realizar para que haya un futuro posible.

El autor cierra la escena con una referencia explícita al efecto que produce en Dios. Yahwé cambia de opinión respecto a su intención de destruir a Israel. Si se lee esta frase de manera aislada, hace del Dios de Israel alguien tan arbitrario como Zeus. Si se lee en su contexto, resume la paradoja fundamental de la fe hebrea: «Dios es clemente y compasivo... pero castiga la iniquidad» (34,7).

32,15-20. La descripción de la vuelta de Moisés es un relato maravilloso, con lenta preparación del suspense y repentino paso a la acción. Se piense lo que se piense del versículo que relata la conversación de Dios sobre el becerro, la descripción del descenso se hace de modo totalmente inconexo respecto a este conocimiento previo. Moisés emprende el descenso de la montaña llevando las dos tablas del testimonio. Baja como si la alianza estuviera aún en vigor. De hecho, el autor tiene tiempo, como si no pasara nada, para describir las tablas con cierto detalle (estaban escritas por ambas caras y la escritura eran del mismo Dios) antes de que Moisés se encuentre con Josué a mitad de camino en su descenso de la montaña. Aumenta el suspense al escucharse un griterío. El campamento se encuentra muy lejos para poder verlo, pero se lo puede oír. Josué, el joven, no interpreta bien el ruido, pero Moisés posee un oído más fino y la experiencia de los años. Sin embargo, sólo se da una pista de lo que sigue.

Finalmente, Moisés llega al pie de la montaña –Josué ha desaparecido ya del relato, una vez cumplida su misión– y se acerca al campamento. Entonces ve... en un instante, el becerro y las danzas. El autor se detiene un breve instante en la reacción de Moisés: se irrita. Después se lanza a describir una serie continua de acciones violentas. Tiró las tablas y las rompió, no porque estuviera cansado, sino para dramatizar el final de la alianza. Después tomó el becerro, lo quemó, lo redujo a cenizas, lo mezcló con agua y obligó al pueblo a beber la mezcla.

La antigua *crux* de cómo podían suceder ambas cosas con el becerro (ser quemado y reducido a cenizas) ha sido resuelta parcialmente por medio de un paralelo ugarítico (cf. las notas). El texto describe cómo «Anat parte a Mot con una espada, lo quema con fuego, muele su cuerpo con piedras de molino, y esparce su carne por el campo». En este paralelo hay al menos tres verbos fundamentales que son semejantes a los del relato del Éxodo, incluido el orden (quemar, moler y esparcir). El texto describe la total aniquilación de Mot mediante una serie de acciones, prescindiendo

de que las diferentes imágenes empleadas sean lógicamente compatibles (cf. Loewenstamm, *o. c.*). Ésta parece la intención subyacente a la descripción bíblica. De igual modo, el dato de forzar al pueblo a beber el agua es un signo más de la total destrucción de la maldita imagen en la que, para vergüenza propia, participa Israel. Puede que en el trasfondo haya también una alusión a las ordalías de Nm 5; pero no conviene forzarla. Lo importante no es determinar la culpa, sino erradicarla.

32,21-24. El pasaje precedente culmina en un violento despliegue de furia y castigo por parte de Moisés. Se describe por medio de una serie continua de verbos. Sin embargo, hasta ahora Moisés no ha pronunciado una palabra. En las dos escenas que siguen, Moisés se dirige primero a Aarón y luego convoca a un resto fiel para encomendarle el castigo. Se ha sugerido con frecuencia un contraste entre el antiguo sacerdocio representado por Aarón y el nuevo sacerdocio fiel, representado por los levitas; pero, de hecho, la relación entre ambos es mucho menos precisa.

Moisés aborda a Aarón con la frase típica de la disputa (cf. Gn 20,9) y exige una explicación. Después de una introducción adecuadamente humilde, Aarón recapitula con brevedad los acontecimientos y concluye con esta sorprendente afirmación: «¡Eché al fuego el oro y salió este becerro!» Es curiosa la distinta y variada evaluación que hacen los comentaristas de esta defensa de Aarón. Por un lado, comentaristas como Bäntsch y Gressmann definen la respuesta como cargada de «ingenuidad infantil». Otros hablan de una salida humorística (Fensham) o lo rechazan como ejemplo clásico del quedar bien (Heinisch). Por otra parte, los comentaristas judíos tienden a defender a Aarón y aceptan su defensa en primera instancia (Jacob, Cassuto). Loewenstamm (*o. c.*) cita varios pasajes midrásicos que aceptan plenamente la afirmación de Aarón de que el becerro se ha hecho a sí mismo, y busca apoyo en la literatura ugarítica para considerarlo un motivo antiguo y extendido.

Quizás la mejor clave para captar la intención del autor la ofrece su técnica para resumir el acontecimiento. Cuando Aarón relata el papel del pueblo, repite al pie de la letra todo el diálogo del v. 1, con la petición de otros dioses y la referencia despectiva a Moisés. Cuando habla de su propio papel en la recogida del oro, el relato se abrevia de modo considerable y minimiza el papel del propio Aarón. El pueblo lleva el oro por propia iniciativa, como si Aarón no se lo hubiera pedido. Cuando llega al punto culminante de la construcción del becerro, el relato de Aarón difiere completamente de la narración original. Se describe a sí mismo como ajeno al asunto. El becerro apareció por sí solo. Además, no habla bien de Aarón el hecho de que comience su defensa con una gran condena del pueblo (malvado por naturaleza) y concluya negando cualquier responsabilidad propia. Quizás la incapacidad del autor bíblico para sacarle más partido al tema o para ofrecer un comentario en su defensa podría indicar que lo que le preocupa no es Aarón. Más bien, el comportamiento general de Aarón (tanto en su debilidad original como en su

posterior defensa) sólo sirve para subrayar por contraste el papel del verdadero mediador. Aarón vio al pueblo «inclinado al mal»; Moisés lo defendió de la ira de Dios (v. 11). Aarón se exonera de cualquier participación activa; Moisés arriesga su propia vida por el bien de Israel. Aarón era demasiado débil para contener al pueblo; Moisés era suficientemente fuerte para contener incluso a Dios.

32,25-30. Parece claro que el castigo efectuado por los levitas sirve de comentario al papel de Aarón en el relato, incluso aunque el comentario refleje probablemente un periodo posterior. Sean cuales sean sus verdaderas raíces históricas, hay una fuerte polémica anti-Aarón en su formulación. Moisés observa que el pueblo «estaba desmandado» para «deleite de sus enemigos». Desgraciadamente, el significado exacto de ambos verbos hebreos no es claro, pero el autor culpa de manera significativa a Aarón de la lamentable situación: «los había expuesto». Para este autor, uno puede ser culpable por no actuar.

Entonces Moisés se plantó a la puerta del campamento y gritó: «¡A mí los de Yahwé!» Hasta este momento del relato no se han hecho distinciones dentro del pueblo. «Todo el pueblo» respondió a la petición de oro de Aarón (v. 3) y celebró la adoración del becerro. En consecuencia, «este pueblo», como entidad colectiva, fue condenado por Dios (v. 9). De repente, se hace una distinción dentro de Israel. Decir que hay pruebas de que el grupo apóstata era muy pequeño significa no entender el sentido del relato. Sólo tres mil de las seiscientas mil personas (¡sic!) tenían relación con el asunto, y, además, probablemente eran extranjeros (cf. *Éxodo Rabbah*). El punto importante del relato es ciertamente el contrario. Moisés buscaba seguidores de Yahwé y sólo los levitas se apuntaron. Aarón había intentado combinar el culto al becerro con el culto a Yahwé (v. 5). Ahora se establece la mayor distinción posible, que obliga a todos a ponerse a favor o en contra de Yahwé, y elimina cualquier posibilidad intermedia.

Moisés asume entonces el papel de profeta y proclama la palabra divina con una expresión que aparece pocas veces en el Pentateuco: «así dice Yavhé». Es una palabra de condena dirigida a los levitas para que se conviertan en agentes suyos y ejecuten de inmediato el castigo demoledor. El v. 29 contiene el corazón del relato. «Hoy» indica el momento decisivo de la vida de la tribu, y, como en Sal 2,7, señala el acto especial de la ordenación. Los levitas han logrado el privilegio de ser los elegidos de Dios, a costa de sus hijos y hermanos. El relato condena de modo implícito a Aarón como representante del sacerdocio antiguo, por su incapacidad de distinguir con exactitud entre la fe de Yahwé y la de los rivales. Los levitas permanecieron fieles pagando un alto precio. Es probable que la formulación concreta de este relato refleje una historia posterior de lucha por el sacerdocio, en la que Aarón se convirtió en el prototipo de sacerdote infiel. Teniendo en cuenta el prestigio posterior de Aarón, es muy curioso que se conservara en la tradición este relato.

32,30-35. En la última sección, Moisés vuelve a jugar el papel de mediador. Tampoco debería considerarse muy fuera de lugar el que haya prometido la misericordia de Dios en el v. 14. La anticipación y la repetición son contrastes utilizados en toda el relato. La intercesión presenta las características de una intensa lucha. Moisés sólo puede ofrecer al pueblo la esperanza de que Dios «quizás» perdone. Sin embargo, Moisés afirma ante Dios que está dispuesto a dar su vida para que los perdone. El movimiento interno de esta intercesión y respuesta es llamativamente distinto del precedente (vv. 9ss). Allí Dios se dejó persuadir, pero aquí no hay lugar para la negociación. Dios rechaza la petición de Moisés de un perdón total. De hecho, el pueblo no será destruido *en masse*, y se reitera la promesa de la posesión del país, pero se amenaza con un juicio futuro a los que actúen mal. Se les juzgará «en aquel día». Algunos comentaristas encuentran en la amenaza futura una referencia explícita a la política de Jeroboán. En el contexto actual, la amenaza, introducida al final del c. 32, forma un puente con el c. 33 y, en último lugar, con la alianza restablecida en el c. 34. El versículo final remata el tema del juicio en el capítulo, sin que tenga una estrecha relación con los versículos precedentes.

Notas

32,1 *yiqqāhēl ʿal* = «se congregó contra». Sobre el uso del verbo en las tradiciones del desierto, cf. G. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, p. 188.

32,4 Es abundante la bibliografía sobre el problema técnico de hacer con oro la imagen de un becerro y sobre la historia de las religiones. Cf. la bibliografía del c. 32. Sobre todo, las obras de Bochartus, Eissfeldt, Noth y Loewenstamm.

32,10 Sobre el papel de Moisés como intercesor, cf. F. Hesse, *Die Fürbitte im Alten Testament*, Erlangen 1949; G. von Rad, *Teología del AT* I, pp. 362ss; J. Muilenburg, «The Intercession of the Covenant Mediator», *Words and Meanings. Essays... to D. Winton Thomas*, ed. P. R. Ackroyd, Cambridge 1968, pp. 159ss.

32,13 Cf. el clásico estudio de S. Schechter sobre «The Zachuth of the Fathers», *Some Aspects of Rabbinic Theology*, Nueva York 1923, pp. 170ss.

32,15 Sobre la terminología de las tablas en el Antiguo Testamento, cf. los estudios más recientes en S. Lehming, *o. c.*, pp. 32ss, y Perlitt, *o. c.*, p. 211. Los investigadores más antiguos pensaban que el diferente vocabulario se repartía claramente entre las fuentes tradicionales: E habla de «losas de piedra» (24,12); P utiliza «las dos tablas del testimonio» (31,18a; 32,15a, etc.); J y Dt hablan de «dos losas de piedra» (34,1.4; Dt 4,13). El Deuteronomio utiliza también «las losas de la alianza» (9,9). Sin embargo, es discutible que se pueda sostener enteramente esta teoría, ya que el razonamiento se basaba era normalmente en un círculo vicioso.

32,16 Sobre la fórmula «hechura divina», cf. G. von Rad, «Das Werk Jahwes», *Studia Biblica et Semitica... Th.C. Vriezen Dedicata*, Wageningen 1966, pp. 290ss.

32,18 F. I. Andersen, VT 16, 1966, pp. 108ss trata el problema de la medida poética del v. 18.

32,20 49:11:31-36 es el pasaje ugarítico que se cita frecuentemente como paralelo en C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Roma 1965 (traducido por H. L. Gingsberg en *ANET*², p. 140):

«con espada ella lo acuchilla,
con abanico ella lo abanica,
con fuego ella lo quema,
con molino ella lo muele,
en el campo ella lo siembra,
los pájaros comen sus *restos...*»

32,24 Sobre la tradición del ídolo que se fabrica a sí mismo, cf. Loewenstamm, *o. c.*, pp. 488ss.

32,25 El problema de Aarón se trata con mucho detalle en Gunneweg, *o. c.*, pp. 88; pero véase también Lehming, pp. 40ss.

32,34 Sobre el ángel que acompaña, cf. Ex 23,23.

4. *Contexto del Nuevo Testamento*

En el Nuevo Testamento, el episodio del becerro de oro aparece citado explícitamente en dos pasajes (1 Cor 10,7ss; Hch 7,38ss). En el primero, Pablo hace un uso homilético de una serie de relatos del Antiguo Testamento tomados del periodo de la marcha por el desierto (paso del Mar, el maná y las codornices, el becerro de oro, las serpientes abrasadoras), para amonestar a la Iglesia con el fracaso de Israel. Aunque los israelitas compartieron los mismos sacramentos –fueron bautizados y participaron de la misma comida y bebida espiritual–, se hicieron idólatras. Pablo aplica el relato del becerro de oro a la comunidad cristiana como una lección directa, «escrita para advertencia nuestra», a pesar de que la Iglesia ha alcanzado «la etapa final».

La segunda referencia, en Hechos, es una interpretación más compleja, y jugó un papel mucho mayor en la historia posterior del pasaje del Antiguo Testamento dentro de la Iglesia cristiana. Sin embargo, es significativo que algunos de los aspectos fundamentales del modo como el Nuevo Testamento comprendió el pasaje dejaron de ser tenidos en cuenta en la Iglesia poco tiempo después. En primer lugar, sorprende el profundo sentimiento de identificación entre Israel y la comunidad cristiana que tiene el autor de Hechos. De «nuestros antepasados» Moisés recibió «palabras de vida para transmitírnoslas». De hecho, gracias a la traducción de LXX, la «asamblea» del desierto se transforma en la *ekklesia* del desierto, lo que subraya aún más la continuidad entre Israel y la Iglesia. Además, aunque el núcleo del relato es crítico, y se desarrolla un paralelo entre el rechazo de Moisés y el de Jesús, la condena del pecado de Israel se proclama desde la perspectiva de uno que está dentro de la comunidad. El juicio sobre Israel lo emitieron los profetas, y los discípulos se limitan a renovarlo e intensificarlo. El autor de Hechos presenta claramente a Esteban como una figura profética que emplea el giro del Antiguo Testamento para condenarlos como «duros de cerviz... incircuncisos de corazón y de oídos... A qué profeta no persiguieron vuestros padres?» Además, parece que el autor de Hechos pinta a Esteban en el momento de su muerte como alguien situado en la línea de Moisés y Jesús, que muere intercediendo por su pueblo.

La interpretación concreta del relato del becerro de oro ofrece una serie de características que están en consonancia con el uso del Antiguo Testamento que el autor hace en sus discursos. A la construcción del becerro precede una descripción del hecho como una rebelión abierta: «pero nuestros antepasados no quisieron obedecerle, sino que lo rechazaron». Los comentaristas han sugerido que aquí se nota el influjo de la interpretación de Ezequiel (20,8), pero la expresión paralela de 7,27 sugiere, más bien, un típico *crescendo* del tema de la desobediencia consciente. Igualmente, el autor del Nuevo Testamento ofrece un motivo interno para pedir el becerro: «deseando volver a Egipto» (técnica similar utilizada en la interpretación de 7,25). La locura de la acción se expresa subrayando que el becerro era un ídolo y la «obra de sus manos».

Un punto fundamental del discurso está en la acusación de que, si Israel hubiera obedecido a los oráculos de vida dados a Moisés, no habría caído en la idolatría, sino que habría reconocido a Cristo. La interpretación cristiana posterior vio en las palabras del v. 42: «Dios decidió entregarlos al culto de los astros del cielo» (cf. Rom 1,23) que el Señor había cortado totalmente su alianza con los judíos y los había abandonado. Sin embargo, el marco del discurso, especialmente su nota conclusiva, indica que este juicio no hay que entenderlo de manera tan irreversible.

5. *Historia de la exégesis*

K. Barth, *Kirchliche Dogmatik,* IV/I, pp. 470ss; **W. W. Baudissin**, «Kalb, goldenes», RE IX, pp. 708-10; **Phillips Brooks**, «The Fire and the Calf», Sermons Preached in English Churches, Nueva York 1883; **Wilhelm Vischer**, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments* I, Zúrich 1946, pp. 251ss; **H. Hellbardt**, *Das Bild Gottes,* Múnich 1939; **S. E. Loewenstamm**, «The Making and Destruction of the Golden Calf», *Biblica* 48, 1967, pp. 481ss; **E. Mihaly**, «A Rabbinic Defense of the Election of Israel», HUCA 35, 1964, pp. 103ss; **F. Moncaeus**, *Aaron purgatus* (Atrebati 1606), reimpreso en Critici Sacri, I/2; **R. de Pury**, *Der Exodus,* Neukirchen 1961, pp. 62ss; **L. Smolar** y **M. Aberbach**, «The Golden Calf Episode in Postbiblical Literature», HUCA 39, 1968, pp. 91ss; **M. Walzer**, «Exodus 32 and the Theory of Holy War: The History of a Citation», *HTR* 61, 1968, pp. 1-14.

La Iglesia primitiva hizo referencia frecuente a Éxodo 32, casi siempre en tono polémico contra la sinagoga. Ya se han presentado en Hch 7 algunos de los aspectos principales de dicho ataque. Israel se negó a obedecer las «palabras de vida» (v. 38) recibidas por Moisés, se volvió a los ídolos y ofreció sacrificios a un becerro. Por eso, Dios los entregó a su locura, y en su ceguera fueron incapaces de reconocer a Cristo. Aunque el lenguaje de Hechos influyó mucho en la configuración del uso de la Iglesia primitiva, la perspectiva desde la que se lanza el ataque contrastó muy pronto con la del Nuevo Testamento. La Iglesia fue contrapuesta de manera sistemática a la desobediencia de la sinagoga. Es probable que la forma polémica más extrema se encuentre en la *Epístola de Bernabé* (14,4;

4,7ss): afirma que a Israel le retiraron la alianza por su idolatría, simbolizada en la ruptura de las tablas, y que se la dieron a la Iglesia. De hecho, se afirmó que el peso de la observancia de la ley ritual era un castigo que procedía del pecado de Israel con el becerro de oro (Justino, *Diálogo* 20,3; 21,1; 22,1; *Constituciones Apostólicas* VI,20,6; cf. Smolar, *o. c.*, p. 96). Entre los Padres llegó a ser común el tema del castigo de los judíos por su abandono idolátrico y estúpido de la alianza de Dios (Orígenes, *Contra Celso* II,74; Ireneo, *Adv. Haer.* IV,3; Tertuliano, *Adv. Jud.* I). San Agustín vio en el culto del becerro un signo de la perdición definitiva, debido a que Israel se había entregado al cuerpo del Demonio (*Quaest. in Hept.* II,142).

Para la sinagoga, el relato del becerro de oro fue desde el principio una fuente de dificultad. Josefo omite la narración en su historia, y Filón (*Vita Mosis* II,161ss) hizo lo posible para eximir de la maldición a la mayor parte de Israel y a Aarón (cf. su utilización de Nm 17). Sin embargo, el dilema aumentó debido al polémico uso que la Iglesia hizo del relato. Smolar y Aberbach (*o. c.*) han presentado pruebas convincentes de que la defensa rabínica variaba según el auditorio. Por una parte, los judíos admitían abiertamente la seriedad del pecado, de acuerdo con el claro testimonio de la escritura. De hecho, en homilías dirigidas a los propios judíos, los rabinos coincidían en que no se habían agotado nunca las consecuencias del mal que procedían del acontecimiento: «no sucede nunca un castigo sobre Israel en el que no se incluya cierta retribución por el pecado del becerro de oro» (*B. Sanh.* 102a y otros lugares). R. Simeón ben Yoḥai llegó incluso a afirmar que Israel no había padecido ningún tipo de enfermedades mientras estaba en el monte Sinaí, y que estas aflicciones aparecieron tras el pecado del becerro de oro (*Lev. Rabbah,* XVIII,4, citado por Smolar, p. 14).

Por otra parte, se dio entre los judíos toda una vasta literatura apologética, que intentó mitigar el ataque que había surgido del uso que la Iglesia había hecho del relato. La forma de la defensa varió considerablemente en la literatura midrásica, pero algunos argumentos clásicos se hicieron populares. En primer lugar, no debía condenarse en principio a Israel como nación, sino que los problemas comenzaron con la «multitud abigarrada» que salió de Egipto (Saadia, Rashi). Israel calculó mal el periodo de cuarenta días anunciado por Moisés y por eso fue engañado por Satanás al suponer que Moisés había muerto (*Pseudo-Jonatán; Éxodo Rabbah* 41,7; Rashi). Una variante de este tema es que Satanás engañó a Israel a la hora de fabricar el becerro de oro (*Neófiti* I). En segundo lugar, Aarón intentó disuadir al pueblo con diversas estratagemas. Cuando solicitó los pendientes de las mujeres e hijos pensó que se negarían a ello (*PRE* 45; Rashi). Pospuso un día el festival, con la esperanza de que Moisés volviera. Saadia afirmó que había hecho el becerro para descubrir a los idólatras en Israel (citado y criticado por Ibn Ezra). Finalmente, Aarón consintió, porque temió ser asesinado junto con Jur, e intentó evitar a Israel este pecado adicional. La incapacidad de Moisés de condenar a Aarón aparece como la prueba adicional de su inocencia (Nahmánides). Pero, por en-

cima de todo, la apología perseguía disipar las acusaciones que habían sido levantadas contra la alianza eterna entre Dios y el pueblo judío. Israel había sido perdonado gracias a los «méritos de los Padres» y la intercesión de Moisés.

En el periodo siguiente, particularmente después de la hegemonía política de la Iglesia cristiana, aparecieron otros muchos temas al interpretar el relato del becerro de oro. Curiosamente, la tradición rabínica de la interpretación del relato siguió jugando un papel cada vez más importante en la exégesis cristiana que va hasta el periodo posterior a la Reforma. Las ideas rabínicas más importantes se popularizaron principalmente a través de Nicolás de Lyra, y se transmitieron sin críticas fuertes (cf. la *Postilla ad loc.*, y de manera especial las notas de Pablo de Burgos). En primer lugar, los teólogos cristianos comenzaron a sentir que el ataque contra la apostasía de los judíos podría fácilmente dar un resultado contrario al esperado. Lapide representa de modo típico la postura romano-católica: niega que «todo el pueblo», entendido ahora como *tota ecclesia,* pudiera haber apostatado. Se equivocaron en su profesión de fe, no en su propia fe (*ad loc.*). Igualmente, Calvino, al subrayar la alianza eterna de Dios, negó que la alianza quedara totalmente anulada, sólo se había roto temporalmente: «al menos tenías unas raíces escondidas, desde las que la Iglesia surgió de nuevo» (*ad loc.*). Pablo de Burgos afirmó que la ruptura de las tablas no significó el final de la ley, ya que la ley moral seguía estando intacta.

Por otra parte, se alaba enormemente a Moisés por su intercesión apasionada y se le considera frecuentemente «tipo de Cristo» (1 Clem. 53; Cirilo de Alejandría, *Glaphyrorum in Ex. Liber* III, PG 69,530; Beda; Piscator). Permaneció en la brecha y deseaba ardientemente morir por Israel. Por otra parte, en la primitiva predicación cristiana se otorgó a dicho relato una aplicación moralizante, como había hecho anteriormente Filón. Tertuliano (*De Cultu Feminarum* II,13) advierte contra el peligro permanente del oro. Ambrosio (*De Elia et Jejunio* VI,16, PL 14,705) subraya la borrachera y la inmoralidad que acompañan siempre a la idolatría y contrasta este comportamiento con la *abstentia* en la que se dio la ley por vez primera (cf. Gregorio, *Libros Morales* I,VIII,10; PL 75,532). Beda espiritualiza el acontecimiento y ve el becerro como el signo del cuerpo del demonio, que debe quemarse con el fuego para que se mortifique la carne (*Explanatio in Secundum Librum Mosis* 32, PL 91,330).

Es también significativo que muy al principio de la era cristiana los intérpretes cristianos comenzaron a seguir a la tradición judía y defendieron la reputación de Aarón. San Agustín está bastante seguro de que Aarón no mintió a Moisés, porque sabía que Dios había revelado a Moisés lo ocurrido (*Cuestiones sobre el Heptateuco* II,145). Igualmente, Teodoreto (*ad loc.*) defendió la buena intención de Aarón de servir a Dios con argumentos similares a los de los rabinos. Clarius (*Critici Sacri, ad loc.*) llega incluso a aceptar la leyenda de que unos Magos crearon el becerro después de que Aarón hubiera intentado destruirlo. Sin embargo, la defensa más elabo-

rada de Aarón se encuentra quizás en la obra clásica de F. Moncaeus, *Aaron Purgatus* (1606; reimpr. como *Critici Sacri*, I/2). Moncaeus afirma que Aarón no sólo no cometió una acción malvada, sino que entendió que el becerro podía servir de querubín. Fue el pueblo el que corrompió y transformó el símbolo en algo malo. Ciertamente, siguió habiendo comentaristas que se opusieron a estos intentos apologéticos y que juzgaron que Aarón no tenía excusa (cf. Fagius, *Critici Sacri, ad loc.*).

También merece la pena destacar que algunos versículos concretos del relato adquirieron una importancia nueva debido a su asociación con la doctrina cristiana. Los Padres de la Iglesia, los Escolásticos y los Reformadores tratan con amplitud el v. 10, en el que Dios dice a Moisés: «Déjame». Generalmente los cristianos coinciden con los rabinos en que Dios hablaba «de forma humana» (*kilšōn bᵉnē 'ādām*, Ibn Ezra). Lyra habló de *more humano*, ya que de hecho Dios no está sujeto a presión humana. Teodoreto ve a Dios incitando a Moisés para que interceda por Israel. Gregorio tiene un enfoque similar: que Dios quiere ser frenado. Calvino percibe una prueba de fe para Moisés: Dios le enfrenta a una aparente contradicción. Declara su intención de destruir a su pueblo y, al mismo tiempo, lo presiona para que interceda.

Por otra parte, la petición de Moisés, «bórrame del libro» (v. 32), provocó una enorme dificultad a los intérpretes cristianos. Por un lado, parecía una gran irresponsabilidad de Moisés jugarse «su salvación eterna» de ese modo. Por otro, Moisés buscó lo imposible, pues Dios, en su voluntad inmutable, había designado ya a los justos. San Agustín consideró que la afirmación estaba «hecha sin ningún cuidado», debido a una preocupación apasionada (*Quaest. in Hept.* II,147). Hugo Victorinus comentó que procedía de la «impetuosidad de su afección humana» (citado por C. a Lapide *ad loc.*). Otros dicen que se dejó arrastrar por su vehemencia (Calvino) o celo honesto (Joseph Hall). En suma, nadie estaba dispuesto a aceptar que la salvación de Moisés estuviera en peligro. Sólo de manera ocasional se preguntó alguno si el «libro de la vida» había que entenderlo en el sentido del Nuevo Testamento.

La transición al enfoque histórico-crítico del periodo moderno se fue preparando de modos diversos. Mientras que la exégesis cristiana clásica continuó poniendo de relieve la locura y la estupidez de la idolatría de Israel, la obra de Moncaeus (*o. c.*) derivó el elemento «estupidez» de una mala lectura del relato. Juzgó increíble que se hiciera responsable de la idolatría al sumo sacerdote de Israel. Intentó entonces encontrar otro camino en el relato. También Clericus y otros buscaron una dimensión más profunda, insistiendo en que el becerro era únicamente símbolo de la divinidad y citando fuentes clásicas para demostrar que ninguna religión había identificado nunca a su dios con la propia imagen (cf. Clericus sobre Gn 31,30). Bochart, Rosenmüller y otros reconocieron ya el paralelo entre Ex 32 y 1 Re 12, pero dedujeron de ello que Jeroboán también había obtenido de Egipto la idea de un becerro.

La postura histórico-crítica surgió de una nueva valoración del problema literario. Ewald sugirió que un autor posterior (utilizó el término *Cuarto Narrador*) trasladó al periodo del desierto un acontecimiento que sucedió algunos siglos después de Moisés: Israel adoró a Yahwé en la forma de un toro (*History of Israel* II[2], Londres 1869). Sin embargo, fue la obra de Kuenen y Wellhausen la que sacó todas las consecuencias literarias. Según esto, Ex 32 era la proyección en el periodo mosaico de una polémica contra el Reino Norte en el periodo siguiente a Jeroboán I. El enfoque crítico-literario clásico afirmó generalmente que el relato procedía de la época de Ezequías (cf. Kennedy, *HDB* I), pero algunos como Pfeiffer (*Introduction to the OT*, Nueva York 1948, Londres 1952, p. 377) lo dataron en el año 600. En años más recientes se ha dado una reacción contra los excesos del método crítico-literrio. Se ha mantenido una conexión entre Ex 32 y la política de Jeroboán, pero a menudo se ha buscado detrás del relato del Éxodo una tradición más antigua (cf. Beyerlin).

Finalmente, es interesante señalar el enorme uso teológico que ha tenido en época moderna el relato del becerro de oro, que se ha visto poco afectado por los avances histórico-críticos. Además, la valoración contemporánea se diferencia llamativamente de los sermones clásicos victorianos, como el de Phillips Brooks. La obra de H. Hellbardt, *Das Bild Gottes* (1939), se escribió teniendo como trasfondo el conflicto de la Iglesia ante la amenaza del nazismo. Hellbardt utilizó el relato como vehículo para condenar ardientemente que la Iglesia buscase un sustituto visible del mismo Dios (p. 24), lo que era únicamente una proyección de los sueños del pueblo (p. 33) y ocultaba un paganismo patente. Contrastó la imagen de Cristo con cualquier forma de divinidad cultural que pertenecía a lo demoníaco. Asimismo, Karl Barth (*o. c.*) encontró en el relato un buen ejemplo de cómo la religión del hombre puede confundir la *vox populi* con la *vox Dei*. En cualquier momento la institución puede producir el becerro por sí misma. ¡De hecho, de Pury (*o. c.*) encuentra en Aarón al padre del protestantismo liberal y de la teología natural del catolicismo! Trató de ser relevante para la «necesidad religiosa» del pueblo, y terminó por perder la propia fe.

6. *Reflexión teológica en el contexto del canon*

El Antiguo Testamento presta una importancia poco habitual al relato del becerro de oro. No sólo es el corazón de un gran bloque de tres capítulos, sino que lo sitúa en el centro de las instrucciones divinas del Sinaí. Produce una ruptura de enormes proporciones, y se presenta desde el principio como una amenaza de la alianza. A pesar de la milagrosa liberación de Egipto, de la majestad y el terror del Sinaí, el Antiguo Testamento testifica que todavía no había descendido Moisés de la montaña cuando ya Israel había apostatado. De hecho, la desobediencia y la rebelión de Israel se hallan incrustadas en el corazón de la tradición sagrada. El Anti-

guo Testamento comprendió este episodio de flagrante desobediencia no como un hecho accidental aislado, sino dotado de un carácter representativo. El relato de la redención divina incluye la historia de la resistencia y rebeldía humanas. El Nuevo Testamento comprende este relato como un relato igual de relevante para la vida de la Iglesia. La amenaza de apostasía no es cosa del pasado remoto ni vinculada únicamente al pueblo de Israel. Nunca se está inmune de esta tentación básica. Ni siquiera los signos indudables de la gracia divina (los sacramentos; 1 Cor 10,1ss) constituyen un lugar de descanso seguro de esta amenaza fundamental.

Lo que da al relato ese filo cortante que posee es su profunda idea de que la propia religión puede ser un medio de desobediencia. Aarón, representante del culto, se escapa a duras penas como un aliado sospechoso. No posee ninguna palabra de Dios y, sin embargo, intenta adaptarse a la situación cubriendo su proyecto de cambio con el manto de la religión. Lo que se propone como una técnica para salvar la fe, produce rápidamente un compromiso que asesta un golpe en el corazón de la relación divino-humana.

Ambos testamentos dan testimonio de la absoluta locura del episodio. El Salmista se maravilla de que Israel pudiera «cambiar la gloria de Dios por una imagen de un buey que como hierba». La sátira de Isaías sobre la estupidez de los idólatras (c. 44) encuentra eco en la descripción del Nuevo Testamento: «festejaron la obra de sus manos» (Hch 7,41). Sin embargo, la nota de locura resuena en el contexto de la comunidad que adora. Cuando se puede captar un destello de la verdadera majestad de Dios y se le puede alabar por sus grandes obras (Sal 106,1ss), surge desde esa perspectiva con gran claridad el trastorno irracional de la respuesta humana. El relato del becerro da cuenta del alcance de la visión del hombre cuando éste se aparta de la vista del Dios del Sinaí, y cada vez más inquieto y aburrido, se dispone a construir su propio dios. Añadiendo la frase «deseando volver a Egipto», el Nuevo Testamento ha comenzado a explorar las raíces de la alienación humana de Dios, al proyectarla profundamente en el corazón mucho antes de que se manifieste en el rechazo concreto.

Por otra parte, el relato del becerro de oro ha encontrado sitio en la Escritura como testimonio de la misericordia de Dios. Israel y la Iglesia existen porque Dios recogió los pedazos. No hubo ningún periodo dorado de santidad inmaculada. Al contrario, el pueblo de Dios es, desde el comienzo, la comunidad perdonada y restaurada. Hay una alianza –y una nueva alianza– porque Dios la mantuvo. Si existió alguna vez el peligro de comprender el Sinaí como un pacto entre socios, la ruptura del becerro de oro dejó muy claro que el fundamento de la alianza era ante todo la misericordia y el perdón divinos.

Finalmente, entre Israel y Dios estaba el mediador, que luchó con Dios y se mantuvo en la brecha. Junto a la figura de Moisés como gran legislador está la de Moisés intercesor, que, conociendo la verdadera ira de Dios, protegió a Israel con toda su fuerza y aseguró al pueblo la renovación de la promesa.

XXII. LA PRESENCIA DE DIOS EN PELIGRO (33,1-23)

R. E. Clements, *God and Temple*, Oxford y Filadelfia 1965, pp. 26ss; **F. Dumermuth**, «Joshua in Ex.33.7-11», *TZ* 19, 1963, pp. 161ss; **M. Haran**, «The Nature of the *«'ōhel mô 'ēdh* in the Pentateuchal Sources», *JSS* 5, 1960, pp. 50-65; **A. R. Johnson**, «Aspects of the use of the term *panîm* in the Old Testamen», *Festschrift O. Eissfeldt*, La Haya 1947, pp. 155-60; **J. Maier**, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, Berlín 1965, pp. 12ss; **J. Muilenburg**, «The Intercession of the Covenant Mediator, Exodus 33:1a, 12-17», *Words and Meanings: Essays... to D. Winton Thomas*, ed. por P. R. Ackroyd y B. Lindars, Cambridge 1968, pp. 159ss; **F. Nötscher**, *«Das Angesicht Gottes Schauen» nach biblischer und babylonischer Auffassung*, Wurzburgo 1924; **G. von Rad**, «El tabernáculo y el arca», en *Estudios sobre el AT*, Salamanca 1976, pp. 103ss; **J. Reindl**, *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments*, Leipzig 1910; **F. Stier**, *Gott und sein Engel im Alten Testament*, Münster 1934; **G. Westphal**, *Jahwes Wohnstätten nach den Anschaungen der alten Hebräer*, BZAW 15, 1908, pp. 114ss.

33 [1]El Señor dijo a Moisés:
–Anda, marcha desde aquí con el pueblo que sacaste de Egipto a la tierra
que prometí a Abrahán, Isaac y Jacob que se la daría a su descendencia. [2]En-
viaré por delante mi ángel y expulsaré a cananeos, amorreos, hititas, fereceos,
heveos y jebuseos; [3]a una tierra que mana leche y miel. Pero yo no subiré en-
tre vosotros, porque sois un pueblo testarudo y os aniquilaría en el camino.
[4]Al oír el pueblo palabras tan duras, guardó luto y nadie se puso sus joyas.
[5]El Señor había dicho a Moisés:
–Di a los israelitas: Sois un pueblo testarudo; en un momento que os acom-
pañara yo, os aniquilaría; ahora quitaos las joyas que lleváis, y ya veré lo que
hago con vosotros.
[6]Los israelitas se desprendieron de sus joyas a partir del monte Horeb.
[7]Moisés levantó la tienda de Dios y la plantó fuera, a distancia del campa-
mento, y la llamó «Tienda del encuentro». El que tenía que consultar al Señor,
salía fuera del campamento y se dirigía a la tienda del encuentro. [8]Cuando
Moisés salía en dirección a la tienda, todo el pueblo se levantaba y esperaba a
la entrada de sus tiendas, siguiendo con la vista a Moisés hasta que entraba en
la tienda; [9]en cuanto él entraba, la columna de nube bajaba y se quedaba a la
entrada de la tienda, mientras el Señor hablaba con Moisés. [10]Cuando el pue-
blo veía la columna de nube parada a la puerta de la tienda, se levantaba y se
prosternaba cada uno a la entrada de su tienda.
[11]El Señor hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con un
amigo. Después él volvía al campamento, mientras que Josué, hijo de Nun, su
joven ayudante, no se apartaba de la tienda.
[12]Moisés dijo al Señor:
–Mira, tú me has dicho que guíe a este pueblo, pero no me has comunica-
do a quién me das como auxiliar, y, sin embargo, dices que me tratas perso-
nalmente y que gozo de tu favor; [13]pues si gozo de tu favor, enséñame el cami-
no, y así sabré que gozo de tu favor; además, ten en cuenta que esta gente es
tu pueblo.
[14]Respondió el Señor:
–Yo en persona iré caminando para llevarte al descanso.
[15]Replicó Moisés:

16–Si no vienes en persona, no nos hagas salir de aquí. Pues ¿en qué se conocerá que yo y tu pueblo gozamos de tu favor sino en el hecho de que vas con nosotros? Esto nos distinguirá a mí y a tu pueblo de los demás pueblos de la tierra.
17El Señor le respondió:
–También esa petición te la concedo, porque gozas de mi favor y te trato personalmente.
18Entonces él pidió:
–Enséñame tu gloria.
19Le respondió:
–Yo haré pasar ante ti toda mi riqueza y pronunciaré ante ti el nombre «Señor», porque yo me compadezco de quien quiero y favorezco a quien quiero;
20pero mi rostro no lo puedes ver, porque nadie puede verlo y quedar con vida.
21Y añadió:
22–Ahí, junto a la roca, tienes un sitio donde ponerte; cuando pase mi gloria te meteré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi palma hasta que haya pasado,
23y cuando retire la mano podrás ver mi espalda, pero mi rostro no lo verás.

1. *Notas textuales y filológicas*

33,2 LXX lee «mi ángel... expulsará». [NBE sigue a los LXX: «enviaré a mi ángel para que expulse.»]

33,3 LXX presenta al inicio un verbo εἰσάξω que suaviza la dificultad de TM. En TM debe considerarse el v. 3 como continuación del v. 1; el v. 2 funciona como un paréntesis. Es difícilmente original la lectura de LXX. Naturalmente, son posibles otras soluciones crítico-literarias. Cf. la propuesta de Kuenen de considerar como una interpolación los vv. 1b y 2 (citado por Dillmann-Ryssel, p. 381).

33,6 Rudolph sostiene que las dos últimas palabras no tienen sentido y las cambia por *mahēr wᵉnādōb* («con precipitación y con gusto»). La propuesta es ingeniosa aunque innecesaria.

33,7 Los verbos de los vv. 7-11 poseen un sentido frecuentativo (*G-K* § 112e).

hā'ōhel. En términos de gramática hebrea, el artículo determinado podría ser genérico (*G-K* § 126r, s), pero el contexto lo hace imposible (cf. Driver, *Exodus, ad loc.*). Se ha discutido mucho el problema del antecedente de *lô.* Se ha unido frecuentemente el problema sintáctico con el problema más global de la crítica de las fuentes. Knobel (1857) fue el primero en proponer que anteriormente hubo un informe sobre la construcción del arca entre los vv. 6 y 7. Sin embargo, no debería considerarse el *lô* como objeto directo, ya que este uso de la preposición se da sólo en el hebreo tardío (cf. Gn 12,8; 26,25, etc.). Dillmann y Bäntsch proponen un uso de dativo, con paralelo en 2 Sm 6,17. Cf. la bibliografía completa sobre el tema citada por Haran, *JSS* 5, 1960, p. 53.

33,13 LXX presenta γνωστῶς ἴδω, que parece reflejar un texto hebreo distinto. Cf. la reconstrucción propuesta por *BH*[3]. En lugar de TM γνῶ = *wᵉ'ēda'*, LXX presenta *ûrᵉ'ēh.* Hace buen sentido y Rudolph lo defiende como original.

33,14 Debido a la dificultad de la secuencia de la frase (Tremellius, Ewald), se ha propuesto leer el v. 14 como una pregunta. Aunque esta opción tiene una base gramatical (*G-K* § 150a), en este caso es más una escapatoria que una solución.

No hay evidencia textual para relacionar la raíz del segundo verbo con *nḥh*, como proponen Ehrlich (*Randglossen* I, p. 405) y AmTr; sin embargo, en cuanto conjetura merece consideración.

33,23 *'aḥōrāy*. La parte trasera de un hombre o de un animal (1 Re 7,25).

2. *Análisis de fuentes y de historia de las tradiciones*

El análisis de fuentes de este capítulo es extremadamente difícil y no se ha logrado un consenso. Hay cierto acuerdo en que se han reunido relatos separados de modo un tanto libre, pero se discute mucho si se puede hablar o no de fuentes literarias. Por lo general, los comentaristas antiguos intentaron resolver las discrepancias dentro del capítulo asignando los versículos a J, E y a un redactor JE (JE^R, según Bäntsch y Driver). Noth ofrece una solución alternativa; considera imposible en este caso el análisis de fuentes, ya que el capítulo está formado por un conglomerado de añadidos secundarios en torno a un tema central. Comentaristas más modernos (p.ej., Beyerlin) adoptan una postura de compromiso y hablan de fuentes y de relatos distintos. Sin embargo, debería reconocerse que faltan los criterios habituales para la división de fuentes, y que, cuando se trata de asignarlas, hay que tener en cuenta otras consideraciones.

Generalmente se reconoce que los vv. 7-11 forman una unidad, que no está en estrecha conexión ni con lo que precede ni con lo que sigue. La teoría, parece ser que propuesta por primera vez por Knobel y defendida posteriormente por Wellhausen, Dillmann y Eissfeldt, trataba de explicar así el inesperado comienzo del pasaje (nótese el *lô* del v. 7) afirmando que se había suprimido la construcción del arca para hacer sitio al relato sacerdotal (cf. 25,10-32). Sin embargo, a pesar de tener continuos seguidores (von Rad, Beyerlin, etc.), la teoría tiene sus dificultades (cf. Maier, *o. c.*, pp. 12ss, y Clements, *o. c.*, pp. 36ss). En el mejor de los casos, persiste como un argumento *ex silentio*. Los datos de que disponemos no parecen poder resolver la cuestión de manera decisiva. Los investigadores siguen estando ampliamente divididos a la hora de asignar estos versículos a una fuente. Más importante es el hecho de que se ha incorporado en el marco narrativo del capítulo un fragmento antiguo, de una tradición independiente, referido a la tienda. Después discutiremos las razones.

Hay bastante acuerdo en distinguir dos unidades distintas en los versículos siguientes, 12-17 y 18-21, aunque ambas parecen haber experimentado alguna expansión ocasional. Además, muchos sostienen que el comienzo de la primera unidad (vv. 12-17) debe buscarse en los primeros versículos del capítulo (1ss). Sugerente, aunque improbable, es la tesis de Muilenburg (*o. c.*) de una liturgia antigua subyacente a estos versículos. La tarea más complicada es analizar los vv. 1-6. En este caso las opiniones difieren notablemente, ya que se discuten los criterios habituales que deben servir de guía.

En resumen, los problemas literarios son éstos: los vv. 1-3 parecen entender en sentido positivo el mandato de marchar hacia la tierra acompa-

ñados por el ángel, lo que sería un paralelo a la promesa anterior (23,33). Sin embargo, el v. 3b se opone frontalmente a esta opinión y entiende la orden como un castigo. Entonces, las dos secciones de los vv. 12ss y 4ss son reacciones a este anuncio de castigo. Además, parece que en los vv. 4ss hay un duplicado sobre cómo se quitan las joyas: una vez de manera espontánea, otra, por un mandato. Me inclino a no separar los vv. 1-3 en diversas fuentes (*contra* Rudolph, Muilenburg), sino a ver distintos estratos dentro de una fuente básica.

Probablemente, lo más definitivo que puede decirse es que todos estos relatos giran en torno a un único tema: el de la presencia de Dios. Aunque parecen haber surgido en ámbitos históricos distintos, han sido unidos por un redactor para iluminar el tema que se trata. Además, el veredicto de 32,34 es un hilo que une claramente el c. 33 con el 32. Un ángel, no Yahwé, acompañará a Israel. Del mismo modo, otro hilo conecta el c. 33 con lo que sigue en el c. 34 por lo que se refiere a la teofanía (34,6ss) y a la promesa de acompañamiento (v. 9). Este dato confirmaría la conclusión aparecida ya en el c. 32: el estadio definitivo de la formación del capítulo procede de la mano de un redactor y no de las fuentes existentes.

3. *Contexto del Antiguo Testamento*

El c. 33 contiene numerosos problemas exegéticos difíciles, respecto a los cuales el comentarista tiene que tomar una decisión:

1. ¿Cuál es la relación cronológica del c. 33 con los cc. 32 y 34, en especial por lo que respecta a los periodos mencionados de cuarenta días en la montaña (cf. Ex 24,18; 34,28; Dt 9,18.25; 10,10)?

2. ¿Cómo hay que entender el «mensajero» o «ángel» que sustituye a la compañía personal de Yahwé (33,2ss) y el mensajero que parece encarnar la presencia divina (Ex 23,23; 32,34; Mal 3,1, etc.)?

3. ¿Qué significan los «trajes de gala» que se quitan en los vv. 4ss?

4. ¿Cuál es la naturaleza de la «tienda» (vv. 7ss) y por qué se la introduce en este momento del relato?

5. ¿Qué función tiene en el capítulo la petición final de Moisés de ver la gloria de Dios (18ss)?

Los comentaristas han utilizado dos métodos radicalmente opuestos de exégesis para tratar de responder a estas preguntas. Por una parte, el método midrásico clásico de los comentaristas medievales judíos, seguido en parte por los investigadores cristianos «precríticos» (p.ej., Calvino) y por los judíos modernos (p.ej., Cassuto). La fuerza del método está en su intento por explicar con total seriedad la forma actual del texto. Su debilidad radica en su reiterado recurso a ir más allá del texto para resolver una dificultad, ya sea en la forma de una armonización racionalista o de una glosa homilética sobre la tensión. Por otra, el método histórico-crítico

(en su doble aspecto de análisis de fuentes y de historia de las tradiciones) trata de explicar el texto teniendo en cuenta la historia reconstruida de su desarrollo. Su fuerza radica en que a menudo logra una verdadera comprensión del texto mediante la dimensión histórica. Su punto débil, en la incapacidad de considerar seriamente el estadio final del texto canónico y en sus especulaciones sin fundamento sobre los estadios primeros del texto, sobre los que trata de construir una teología.

Mi método será tomarme con toda seriedad la forma actual del texto, utilizando, sin embargo, la dimensión histórica abierta por la exégesis crítica, para no decir más de lo que el texto dice en forma de armonizaciones racionalistas.

33,1-3. El pasaje tiene la forma de un discurso de Dios a Moisés, aunque sin información explícita respecto al tiempo o al lugar de la comunicación. Basándose en su forma y su contenido, los comentaristas propusieron hace mucho tiempo que el orden de estos versículos es temático, y que había que reorganizarlos si se pretendía establecer una cronología auténtica. Así, Calvino propuso que estos versículos precedían a la plegaria de Moisés en 32,31. Sin embargo, el esfuerzo de llegar a esta interpretación traduciendo el verbo introductorio en pluscuamperfecto («Dios había dicho a Moisés...») queda descartado por la gramática hebrea (cf. Driver, *Hebrew Tenses*[3], pp. 84ss). Cassuto elabora la teoría de un estilo épico para considerar los vv. 1-3 como continuación del discurso divino de los vv. 33ss. El discurso se pone en paralelo para incluir la reserva adicional de que Dios, a pesar de todo, no acompañará a su pueblo.

En mi opinión, no hay justificación para buscar una conexión más estrecha con el c. 32 de la que se ha ofrecido ya en 33,1ss. El discurso divino se separa explícitamente del c. 32 por medio de una nueva introducción. Además, esta ruptura no parece causada únicamente por la referencia histórica del v. 35, sino por un énfasis muy distinto. En 32,33ss la mención del mensajero divino que acompaña es parte de la promesa renovada de la tierra, que se mantiene a pesar de la continua amenaza del juicio definitivo contra los malvados. Sin embargo, la mención del ángel en 33,2 es un signo de juicio, e indica que el propio Dios no guiará ya a Israel en su camino. La teoría de que el v. 2 es una interpolación posterior no afecta a este contraste básico de motivos de los dos capítulos. Con otras palabras, no se especifica la relación cronológica exacta del c. 33 con lo que precede y sigue, y no se debería tratar de buscar en exceso dicha relación.

Este enfoque del problema no presenta dificultades, excepto para los que insisten en encajar el c. 33 en la cronología de los cuarenta días en la montaña. Según el Éxodo, Moisés subió por primera vez durante cuarenta días para hacerse con las tablas (24,18). Después de bajar para destruir el becerro, cuando rompió las primeras tablas, volvió al día siguiente (32,30) para interceder. Subió otra vez al Sinaí con nuevas tablas y se quedó allí durante cuarenta días (34,28). Sin embargo, en Dt 9 leemos que in-

tercedió ante Dios durante cuarenta días con una plegaria similar a la del Éxodo (9,18.25; 10,10). Estos relatos parecen representar distintas tradiciones de la secuencia del Sinaí y no muestran indicios de haber sido armonizados, en especial con respecto a Ex 33 (la teoría de que Moisés se quedó durante cuarenta días en tres ocasiones fue utilizada por armonizadores judíos y cristianos; cf. J. Lightfoot, *A Handful of Gleanings out of the Book of Exodus, Works* II, Londres 1822, p. 389).

Naturalmente, los vv. 1-3 dejan muy en claro que el trasfondo del pasaje lo constituye el pecado del becerro de oro. La intercesión de Moisés ha salvado al pueblo de la aniquilación inmediata. De hecho, en 32,34; 34,1ss se reitera la promesa de la posesión de la tierra. Sin embargo, el problema del capítulo está en la condición que, como consecuencia del gran pecado de Israel, sigue presente a pesar de la misericordia de Dios: Él ya no irá en medio de Israel. Se ofrece el motivo repitiendo la expresión «pueblo obcecado» de 32,9. Dada su inclinación al mal, Dios teme que su presencia se convierta en una amenaza para su existencia: «...acabaría con vosotros en el camino». Por tanto, propone mandar un mensajero en su lugar.

El sentido general del contexto inmediato de estos versículos es suficientemente claro. Dios planea retirar su presencia de en medio del pueblo como señal de castigo. La dificultad surge cuando se intenta comprender cómo se relaciona este papel del ángel como indigno sustituto con el otro mensajero que encarna más bien la presencia divina (Ex 23,23). El método midrásico está pronto a ofrecer una armonización. Por ejemplo, E. W. Hengstenber, *Christology of the Old Testament* I², Edimburgo 1858, pp. 119ss, distinguió dos tipos distintos de ángeles; sólo uno de ellos es una forma de la presencia divina (cf. Ibn Ezra). Pero, una vez más, esta solución va más allá del texto bíblico, que no dice nada sobre dicha combinación. Tampoco indica Ex 33 que el rechazo de Dios de acompañar a Israel tenga algún efecto sobre la nube y la columna de fuego que habían guiado anteriormente al pueblo. Al contrario, el capítulo se centra en los acontecimientos posteriores, que tienen el efecto de cambiar el anunciado propósito de Dios.

33,4-6. La primera reacción al propósito divino de no acompañar al pueblo procede del pueblo. «Al oír el pueblo palabras tan duras, guardó luto y nadie se puso sus joyas.» Los comentaristas han especulado durante tiempo sobre qué tipo de joyas se debe entender (cf. Targ.Onq.). Cassuto intenta ponerlas en relación con los «vestidos limpios» de 19,10.14, pero debe admitir que el texto no establece esta conexión. Por otra parte, los críticos literarios han afirmado durante mucho tiempo que se quitaron las joyas para construir con ellas el arca, pero esta teoría también carece de base en el texto y no pasa de mera hipótesis. En definitiva, se trate de trajes de gala o de joyas, el único aspecto claro del texto es que el hecho de quitárselos es un signo de duelo por parte del pueblo. No se puede ir mucho más allá de esto con cierto grado de certeza.

Un problema más difícil lo plantea la repetición que se da en estos mismos versículos. El v. 4 relata que el pueblo, al oír la mala noticia, desistió de ponerse sus joyas. Sin embargo, el v. 5 cuenta una orden de Yahwé al pueblo en la que les manda quitarse las joyas. De nuevo se han propuesto diversas soluciones a esta dificultad. La Septuaginta ha tratado de simplificar el problema acortando el texto. La solución midrásica clásica consiste en proponer que el pueblo se las quitó sólo durante un tiempo breve y trató de ponérselas de nuevo (Saadia); o también en que la orden incluye muchas más cosas de las que hizo inicialmente el pueblo (Nahmánides).

Contra estos intentos de solución que asumen la unidad del texto, el análisis de fuentes ofrece la fácil alternativa histórica de admitir dos variantes del mismo relato. De hecho, parece que el lenguaje de los vv. 5ss apunta a una fuente o redacción tardía (adviértase la segunda persona del plural en el v. 5, en contraste con el v. 4; la forma de interlocución normal en P: «El Señor dijo, di a los israelitas» (v. 5); Horeb en lugar de Sinaí, en el v. 6). Aunque la teoría de la existencia de un duplicado es probablemente correcta, sigue siendo necesario determinar qué efecto tuvo la combinación de las tradiciones en la forma actual del texto. En la segunda forma de la orden aparecen dos elementos que son adiciones al primer relato y que proporcionan la clave sobre la función del pasaje en el capítulo. En primer lugar, Dios no ha decidido aún qué hará con su pueblo (v. 5) y esto parece abrir el camino a una nueva intercesión de Moisés. En segundo lugar, el signo de duelo del pueblo no era una expresión temporal, sino permanente: «a partir del monte Horeb». Este cambio de actitud reflejado en su luto continuo ofrece a Moisés el motivo para buscar el perdón completo. Aunque no se usa la terminología del arrepentimiento, la tradición del quitarse las joyas –sea cual fuere su significado primitivo– sirve en el relato actual para demostrar el cambio de corazón que se da en Israel.

33,7-11. Esta sección, básicamente unitaria, no tiene ninguna conexión clara con lo que precede ni con lo que sigue. Por lo que respecta a su contenido, parece interrumpir el tema de la negativa de Dios a acompañar a Israel, que se retoma en el v. 12. Además, el estilo de los vv. 7ss es marcadamente diferente. La forma de los verbos hebreos es frecuentativa e indica una actividad continua, no un único suceso histórico.

Los comentaristas precríticos se sintieron siempre muy obligados a explicar esta tienda que se describe como el lugar de encuentro con Dios «fuera del campamento». La dificultad surge porque «la tienda» –nótese el artículo determinado– se identifica de manera explícita con la «tienda del encuentro» (*'ōhel mō'ēd*), que, de acuerdo con la secuencia cronológica del libro del Éxodo (40,16ss), no había sido erigida todavía en ese momento. Además, la descripción de esta «tienda del encuentro» es muy distinta de la tienda de Ex 33 y tiene una función diferente (cf. Nm 3,1ss). El modo habitual de evitar el problema era inventarse la teoría de que dicha tienda era la tienda privada de Moisés (LXX, Ibn Ezra, Grotius, Jacob, etc.; cf. las objeciones de Calvino a la teoría), o de que era una estructura pro-

visional (Cassuto), o de que era un antiguo santuario que los Israelitas habían poseído precedentemente (Michaelis, Rosenmüller). Sin embargo, todas estas teorías no sólo carecen de fundamento en el texto bíblico, sino que no logran explicar los datos que existen.

Otros pasajes del Pentateuco dejan claro que existió otra tradición en Israel sobre la «tienda del encuentro» (cf. Nm 11,6.24.26ss; 12,4.10; Dt 31,15). La tienda es mucho más simple que la presentada en la descripción sacerdotal de Ex 25-31. No estaba en el centro del campamento (Nm 2,17), sino fuera de él (Nm 11,26ss). En lugar del grupo de levitas que se ocupaban de ella (Nm 3,5ss), parece haber sido atendida por una sola persona, Josué. Por otra parte, esta tradición anterior de la tienda del encuentro concibe la función de la tienda como un lugar que Dios visita de manera periódica para dar a conocer a Moisés su voluntad. La nube desciende sobre la entrada de la tienda y no permanece eternamente presente en el Santo de los Santos. Por último, no se dice que sea un lugar para guardar el arca.

A la luz de estos datos, los críticos históricos, especialmente desde Kuenen y Wellhausen, llegaron a una interpretación de los vv. 7-11, que difiere totalmente de todas las teorías precríticas mencionadas anteriormente. Se ve el pasaje como un fragmento de una tradición antigua, asignada normalmente a la fuente E, que no tiene nada que ver con el contexto actual del capítulo, pero que ha conservado un concepto anterior del tabernáculo de Israel. En la evolución posterior, esta idea antigua quedó sustituida por la teoría sacerdotal, más elaborada, y se perdió prácticamente de vista en el Antiguo Testamento. Wellhausen y su escuela afirmaron que el relato sacerdotal fundamental del tabernáculo, que reemplazó al relato anterior, era una proyección en el periodo mosaico de una institución postexílica (para un estudio completo, cf. la introducción al c. 25). Aunque en los últimos años la teoría histórica de Wellhausen sobre el tabernáculo ha perdido mucho vigor, los investigadores modernos (p.ej., Beyerlin, Haran, Te Stroete, etc.) han mantenido el enfoque fundamental de la escuela crítica a propósito de 33,7-11, considerándolo como un fragmento de una tradición distinta y más antigua. De acuerdo con esto, el interés del pasaje se ha centrado, por lo general, en la información histórica que se cree que proporciona sobre la historia antigua de las instituciones religiosas de Israel.

Estoy totalmente de acuerdo con la valoración que hace la crítica de las fuentes del pasaje: refleja una tradición antigua de la tienda del encuentro que es paralela al relato sacerdotal posterior. Las interpretaciones midrásicas clásicas son inadecuadas, debido a la necesidad de una perspectiva histórica. Sin embargo, no estoy básicamente de acuerdo con el enfoque habitual de los comentarios críticos, incapaces de tener en cuenta la función del pasaje en su contexto literario actual. Independientemente de cuál fuera la prehistoria del texto, la principal tarea en el estudio del Antiguo Testamento como escritura sigue siendo la de determinar su papel actual en el c. 33.

¿Qué se puede decir sobre la función de los vv. 7-11 dentro del capítulo? En primer lugar, no hay conexiones literarias evidentes añadidas por el redactor al material más antiguo para adecuarlo más a su nueva composición. No ofrece un marco redaccional, con una nueva introducción o conclusión. Tampoco parece haber alterado de forma importante el cuerpo de la unidad. Ha conservado el estilo de la tradición más antigua incluso con sus formas verbales no habituales. Por tanto, si el redactor del capítulo ha hecho en su composición un uso intencionado de estos versículos, su nueva función debe presentarse teniendo en cuenta su cometido en el modelo narrativo general. Naturalmente, y teniendo en cuenta su historia anterior, hay que mantener abierta la posibilidad de que estos versículos encontraran un sitio en el capítulo por pura casualidad.

Hay cierta progresión de pensamiento en el capítulo, que llama inmediatamente la atención al lector. El discurso inicial de Yahwé a Moisés cuenta la mala noticia de que Dios ha decidido no acompañar a su pueblo (vv. 1-3). Sigue entonces la reacción de duelo del pueblo, relacionada de manera explícita con la mala noticia (vv. 4-6). Se retoma en los vv. 12-17 la reacción de Moisés a la noticia, en la que se dirige a Dios de manera específica sobre el tema de su presencia y compañía e intercede a favor del pueblo. Con otras palabras, los vv. 4-6 tratan de la reacción del pueblo, mientras que los vv. 12-17 tratan de la reacción de Moisés ante dicho asunto. En medio de estas dos reacciones, del pueblo y de Moisés, aparecen los versículos de la tradición antigua. A diferencia de lo que precede y de los que sigue, estos versículos no se refieren directamente a este asunto. Sin embargo, el pasaje habla ciertamente de la misión de Moisés como intercesor delante de Dios y de la reacción del pueblo ante dicha intercesión. Además, la actividad de Moisés y la del pueblo se desarrollan durante un periodo de tiempo. Dicho en términos de secuencia temática, los vv. 7-11 sirven de conexión entre lo que precede y lo que sigue, combinando a Moisés, a Dios y al pueblo dentro de la misma actividad. El pueblo no se limita a lamentarse (v. 4), sino que responde con un comportamiento reverente –se levanta y rinde culto– a la presencia de Dios junto a Moisés. En su posición actual, que no ha sido alterada de manera específica, la sección testimonia un comportamiento obediente y de adoración que dura un largo periodo de tiempo; de este modo, proporciona a Moisés un motivo para poder interceder en los vv. 12ss.

Además, si consideramos el pasaje con más detalle, aparecen de manera clara otros indicios de su nueva función dentro de la composición. En la antigua tradición, la posición de la tienda «fuera del campamento» parecía no tener ninguna connotación negativa (Nm 11,24, etc.). Sin embargo, los numerosísimos pasajes de la tradición posterior que utilizan la fórmula «fuera del campamento» poseen una connotación de impureza (Ex 29,14; Lv 4,12; 13,46; Nm 15,35; Dt 23,12, etc.). Parece, pues, más probable que esta connotación negativa de la expresión ofreciera al redactor una transición útil para introducir el pasaje en su composición. Moisés llevó la tienda «fuera del campamento» porque el pueblo acababa de verse

como no apto para que Dios habitara en medio de él. Al reconocer esta conexión, la interpretación midrásica más antigua, seguida por Calvino y otros, se encontraba realmente en el camino justo.

Otros elementos del texto se avienen de forma admirable al nuevo contexto. La parte principal del c. 33 se centra en la intercesión de Moisés. Es, pues, natural la conexión con la misión de Moisés en los vv. 7ss. Además, el mismo pueblo que inició su delirio con el becerro, mostrando una falta total de respeto a Moisés (32,1), se levanta ahora y permanece de pie ante él (v. 8), igual que hará ante la teofanía (v. 10). Además, la tradición de la tienda proporciona ahora un ámbito para el desarrollo de la piedad individual. Aunque la presencia de Dios hay que buscarla ahora fuera del campamento, las personas «que buscan al Señor» pueden salir al lugar del encuentro. ¡Qué mejor signo de un pueblo transformado!

Además, el pasaje afronta el tema del acompañamiento de Dios a su pueblo, al menos de modo indirecto. El signo visible de que Dios guiaba en la salida de Egipto y a través de los peligros del desierto había sido siempre la columna de nube durante el día y la de fuego por la noche. El pueblo observa ahora que la columna de fuego no se ha marchado totalmente. Todavía desciende a la puerta de la tienda.

Finalmente, hay cierto paralelismo entre los vv. 7-11 y los componentes fundamentales de la revelación divina en el monte Sinaí (cf. Haran, *JSS, o. c.*, p. 57). La teofanía del Sinaí sucedió fuera del campamento. Moisés preparó al pueblo para que se encontrara con Dios a cierta distancia. Dios descendió en una columna de nube, y se vio a Moisés hablando con Dios. Cuando subió a la montaña, lo siguió su ayudante, Josué. La inclusión de los vv. 7-11 como tenue sombra de Ex 19 proporciona una conexión más con la renovación de la alianza rota, que se consuma en el c. 34.

En suma, a pesar de que los vv. 7-11 tuvieron un papel independiente en la tradición anterior, ahora asumen un papel nuevo y más adecuado dentro del relato que ofrece el autor sobre la intercesión de Moisés por el Israel pecador.

33,12-17. Están bastante claras las grandes líneas del diálogo entre Dios y Moisés, pero muchos detalles del pasaje siguen siendo difíciles y complicados. En primer lugar, se debate la extensión de la unidad; diversos investigadores proponen que los versículos iniciales del capítulo eran originalmente la introducción de la sección (Muilenburg incluye el v. 1a, Beyerlin los vv. 1a, 3). Sin embargo, no hay ninguna razón convincente para sostener que falta el comienzo. El pasaje presupone únicamente la mala noticia de los vv. 1-4 e inicia un nuevo episodio dentro de la narración general por medio de la intercesión directa de Moisés. Un tema más importante es determinar dónde concluye el pasaje. Tradicionalmente se ha pensado que el v. 17 pertenece al pasaje siguiente. Sin embargo, tanto por su forma como por su contenido, el v. 17 proporciona la conclusión natural al diálogo; sin él todo el pasaje queda incompleto (así lo sostiene también NAB).

La súplica inicial de Moisés a Yahwé comienza con tono muy intenso, marcado por la exclamación «mira». Esta primera súplica tiene dos partes, ambas introducidas por citas que hace Moisés de palabras del mismo Dios: «Tú me has dicho que guíe a este pueblo, pero no me has comunicado a quién me das como auxiliar // ahora dices «que me tratas personalmente... enséñame el camino». La súplica termina con una breve afirmación, introducida de nuevo por la misma exclamación: «mira que esta gente es tu pueblo». La frase final sirve para enraizar la súplica en la alianza entre Dios e Israel, que Moisés sigue considerando viva gracias a su intercesión. La primera parte de la súplica, «pero no me has comunicado a quién me das como auxiliar», no se ajusta muy bien a la mención del ángel en el v. 2. De hecho, el ángel no desempeña ningún tipo de papel en el resto del capítulo. La intercesión se centra únicamente en saber si Dios acompañará o no a su pueblo. En cuanto a su contenido, las dos partes de la súplica son fundamentalmente paralelas y no sólo pretenden que Yahwé informe sobre sus planes con Israel, sino que se comprometa aún más a su favor.

La respuesta divina a la intercesión sigue en el v. 14: «Yo en persona iré caminando para llevarte al descanso». Algunos comentaristas afirman que la respuesta no parece encajar con la súplica, y que quizás ha sido cambiada de lugar. Cuando Moisés vuelve a interceder, sigue pidiendo lo que ya se ha concedido. Otros intentan eludir la dificultad de la respuesta divina proponiendo que las palabras de Dios son en realidad una pregunta. Sin embargo, esta última propuesta es difícil de mantener, tanto por lo que respecta al estilo como al contenido del diálogo.

Quizá no habría que esperar demasiado de la consistencia lógica del diálogo. Toda la conversación está cargada de un tono emocional muy intenso, ya que Moisés trata por todos los medios de conseguir otra concesión de Dios. Desde el contexto más amplio, es claro que Moisés no ha quedado satisfecho con la primera respuesta, pero es cierto que ha conseguido una concesión parcial. El rostro o la presencia de Dios los acompañará. Más difícil de entender es la segunda parte de la respuesta: «para llevarte al descanso». En el Antiguo Testamento, conceder un lugar de descanso está frecuentemente conectado con la posesión de la tierra prometida (Dt 3,20; 12,10, etc.). Si se trata de este sentido, Dios está reiterando su promesa de la tierra. Sin embargo, el uso explícito del pronombre singular –para llevar*te* al descanso– puede apuntar en otra dirección. La promesa de Dios permanece centrada en la persona de Moisés. Se le ofrece el consuelo de Dios.

Cierta confirmación de esta interpretación se encuentra en la segunda súplica de Moisés, que tiene también dos partes (vv. 15-16). La respuesta inicial de Moisés parece pasar por alto la concesión. Dios había dicho: «Yo en persona iré caminando». Moisés responde: «Si no vienes en persona, no nos hagas salir de aquí». El efecto es minimizar la concesión parcial para forzar la concesión plena. De hecho, lo que realmente busca Moisés

queda claro en la repetición de las palabras «yo y tu pueblo». Dios, en su respuesta, ha seguido vinculándose sólo a Moisés. Moisés se niega a ello y exige que la respuesta incluya al pueblo. La cuestión está en saber si Dios acompañará de nuevo a su pueblo de un modo tal que lo diferenciará de los otros pueblos. Ésta era la esencia de la promesa original de alianza. La respuesta final aparece en el v. 17. Dios hará todo lo que pidió Moisés. Moisés ha arrancado a Dios una restauración total. El camino está ya preparado para que el relato cuente la renovación formal de la alianza.

33,18-23. Este pasaje presenta diversos problemas exegéticos importantes. El más difícil es determinar la función del pasaje en su contexto más general. ¿Cómo se relaciona con lo que precede y con lo que sigue en 34,6ss? Hasta ahora, Moisés ha intercedido por el pueblo, que ha pecado gravemente con el becerro de oro. ¿Es de repente este pasaje un asunto aislado de naturaleza metafísica o mística? Además, ¿forma el pasaje una unidad o refleja un desorden interno?

Hay suficientes datos para sugerir que detrás de la forma actual del relato había una tradición anterior sobre Moisés, que el autor del capítulo reelaboró en su composición mayor de la ruptura y restauración de la alianza (cc. 32-34). El hecho de que Dios hable tres veces como respuesta a la petición de Moisés (cada vez con una introducción diferente) apunta realmente a la expansión de un relato original. (El intento de Cassuto de evitar el análisis de fuentes no convence.) Además, la forma actual del relato muestra algunas otras incohenrencias que se pueden explicar mejor basándonos en una tradición anterior. Moisés pide ver la *gloria* de Dios (*kābôd*), y Dios le responde: «no puedes ver mi *rostro*». Cuando pasa su gloria, a Moisés, que se encuentra escondido en una hendidura de una roca, se le permite únicamente ver a Dios de espaldas, no ver su rostro. Parece que en el relato antiguo lo que Moisés pedía era tener una experiencia concreta y visible de la persona de Dios. Esta petición es paralela al deseo anterior de Moisés de conocer el nombre de Dios (3,14; cf. Gn 32,29). Luego se le niega su petición de que Dios se le revele de modo inmediato. Incluso al mediador elegido por Dios se le imponen límites. Nadie puede experimentar a Dios de ese modo y vivir. Sin embargo, se le hace una concesión parcial, y por esto, sin duda, se conservó la narración dentro de un ciclo relacionado con la misión particular de Moisés. A Moisés se le permite captar un breve destello de las «espaldas» de Dios. Se trata ciertamente de un tremendo antropomorfismo, pero el extremo cuidado con que se usa es un testimonio elocuente de la idea hebrea de Dios. Incluso el que se le permita captar un destello de sus espaldas cuando pasa es tan impresionante para un mortal, Moisés, que el mismo Dios –nótese la extraña paradoja– debe protegerlo con su propia mano.

Sin embargo, la forma actual del relato ha puesto el énfasis en otro sitio, y ha hecho que la narración juegue un papel algo diferente dentro del contexto de Ex 33. En primer lugar, la especial revelación divina que pedía Moisés y que Dios concedió no se ve fundamentalmente ya como algo

que se refiere a la apariencia visible. Al contrario, Dios deja que pase toda su *riqueza* (*ṭûbî*), que se identifica con su *gloria* (*kᵉbōdî*) en el v. 22. La revelación de Dios se da más en relación con sus atributos que con su apariencia. Normalmente, la riqueza de Dios significa en el Antiguo Testamento los beneficios divinos experimentados por Israel (Os 3,5; Jr 31,12.14; Sal 27,13, etc.). Ciertamente, el uso del v. 19 es único y sin paralelo exacto, pero su interés radica claramente en definir la revelación de Dios en relación con su actividad respecto a Israel. Así, junto a la aparición del esplendor está la proclamación del nombre. El nombre de Dios, que como su gloria y su rostro son vehículos de su naturaleza esencial, se define en función de sus actos de amor y de misericordia. La fórmula circular del nombre *idem per idem* –tengo compasión de quien me compadezco– es muy parecida al nombre en Ex 3,14 –yo soy el que soy– y testimonia por medio de su tautología la libertad de Dios para dar a conocer su ser autosuficiente (cf. el estudio en 34,6ss).

El segundo cambio en el enfoque del relato consiste en que el autor relaciona esta tradición de modo pleno con el contexto del capítulo actual. El relato antiguo parecía centrado en la petición de Moisés de una revelación individual y especial. Ha causado dificultades a los comentaristas el que la petición de Moisés pareciera tener poco que ver con la grave situación de Israel. ¿Tuvo tiempo Moisés, en esta coyuntura tan especial, de dar un salto a la metafísica (cf. los comentarios de Jacob)? La revelación a Moisés se promete en el c. 33, pero su realización se presenta en 34,6ss, dentro del contexto de la restauración de la alianza rota. Lejos de ser una exclamación de regocijo místico, la respuesta de Moisés a la teofanía vuelve más bien sobre el tema principal del c. 33: «ven en medio de nosotros... un pueblo obcecado... perdona nuestra iniquidad y nuestro pecado».

Finalmente, la teofanía a Moisés ha quedado incluida en el relato de la reiteración de la ley en el c. 34 para proporcionar un paralelo a la secuencia teofanía-ley de la alianza original. Del mismo modo que antes todo Israel percibió los truenos y rayos en la montaña antes del don del Decálogo, también Moisés, en cuanto mediador de la alianza restaurada, vivencia de nuevo la majestad de Dios antes de oír su voluntad y de recibirla en las tablas de la ley.

En suma, la sección final del c. 33 sirve ahora para presentar el clímax de la intercesión de Moisés en favor de Israel por el pecado cometido, y forma el puente con la restauración de la alianza en el capítulo siguiente.

Notas

33,2 «ángel». Cf. la bibliografía citada en Ex 23,23.

33,7 «tienda del encuentro». Cf. el estudio fundamental de G. von Rad, *o. c.*, pp. 103ss, y el estudio más reciente de M. Haran, *o. c.*, con bibliografía completa.

33,11 «su ayudante Josué». En función de los numerosos paralelos de la historia de la religión, F. Dumermuth (*o. c.*) ha defendido que Josué tenía la función

de *medium* en la tienda sagrada. En mi opinión, no son convincentes las pruebas de dicha tesis.

33,12ss Sobre la diversa terminología de la presencia de Dios –su nombre, rostro, gloria, etc.– cf. Eichrodt, *Teología del AT* II, pp. 25ss. Dos monografías, que representan dos posturas bastante diferentes, tratan los asuntos más generales: W. J. Phythian-Adams, *The People and the Presence*, Londres y Nueva York 1942, y R. E. Clements, *God and Temple*, 1965.

33,18 «gloria de Dios» es una expresión técnica, que deriva de la raíz *kbd* = ser pesado, y denota el lado de la naturaleza divina que el hombre puede percibir a través de la revelación. Sobre el tema, cf. el artículo de von Rad, «Doxa», *TWNT* II, pp. 235ss, y los estudios más recientes citados por G. H. Davies, *IDB* II, pp. 401-3.

33,19 Sobre la fórmula del nombre, cf. Ex 34,6ss y la bibliografía allí citada.

4. *Historia de la exégesis*

Desde los primeros tiempos el relato de la petición de Moisés de ver la gloria de Dios y la teofanía posterior (vv. 18-23) ha seguido provocando un gran interés entre los intérpretes. No parece darse una tendencia exegética característica que separara de manera fundamental a judíos y cristianos, tal y como ha sucedido con tanta frecuencia en el libro el Éxodo. Al contrario, las diversas fuerzas que provocaron y configuraron las preguntas y respuestas planteadas por este pasaje dejaron un impacto similar en ambas confesiones.

La negativa de Dios a conceder totalmente la petición de Moisés de que se le revelara provocó una reacción similar entre judíos y cristianos. Los comentaristas clásicos judíos y cristianos del periodo medieval estaban totalmente de acuerdo en que ningún mortal puede ver la esencia de Dios y vivir (p.ej., Maimónides, san Agustín). Obviamente, el Antiguo Testamento no muestra ninguna ambigüedad en este punto. Además, Ónqelos empleó el concepto de *Shekinah* para referirse a la presencia del Dios que acompaña, distinta del propio Dios. Hubo más desacuerdo respecto a lo que Dios realmente permitió ver a Moisés. Saadia propuso que vio la aparición de una luz creada por Dios en el momento en que pasó. Yehudá Haḷevi ofreció dos opiniones: la gloria de Dios era una sustancia fina que asumía cualquier forma de Dios deseosa de revelarse; o también, significaba todo el mundo espiritual (*Kuzari*, IV,3). Frecuentemente los escritores cristianos se limitaron a parafrasear la terminología hebrea y hablaron de gloria, majestad y poder (Lyra, Drusius, Tremellius, etc.).

Pronto apareció en la teología judía y cristiana la distinción entre la esencia de Dios y sus atributos. Es representativo Maimónides, cuando señala: «el conocimiento de las obras de Dios es el conocimiento de sus atributos, por los que se le puede conocer» (*Guía* I,54). Tomás de Aquino hizo una distinción similar (*Summa* I,12,1ss). A pesar de la semejanza básica, el pasaje del Éxodo asumió un significado particular en la interpretación judía porque se lo entendía como el momento en que Dios enseñó

a Moisés la fórmula de la oración, le demostró su uso, y le proclamó sus trece atributos (Rosh ha-Shanah 17b; Rashi).

La traducción de la Vulgata, *omne bonum,* proporcionó pronto un enfoque más filosófico en la teología cristiana. Así, Pablo de Burgos afirmó que Dios no dijo «te mostraré mi riqueza *(bonum meum)»*, sino «toda mi riqueza (*omne bonum*)» (Additio IV, *Biblia Sacra*). Se siguió entonces reflexionando sobre la naturaleza de la riqueza universal y sus diversas manifestaciones en el mundo (cf. los paralelos en Abrabanel). En general, los intérpretes judíos se resistieron a hacer de la experiencia de Moisés una experiencia mística o exclusivamente metafísica (una excepción en Kalisch, *Exodus*). Moisés adquirió una comprensión de la naturaleza de Dios que era superior a la de cualquier otra persona, pero lo hizo en su oficio de profeta. Sin embargo, Grotius tuvo también el mismo interés de relacionar la teofanía con el oficio de Moisés como intercesor, e interpretó la teofanía como la riqueza que Dios concederá al pueblo de Israel.

San Agustín presenta la interpretación cristólogica clásica (*Quaest. in Hept.* II,154); trata de comprender la frase «pasaré delante de ti» (*transibo ante te*) a la luz de Jn 13, y la percibe como una profecía futura de la resurrección de Cristo. Un paralelo formal interesante de este uso se da en el *Abot de Rabbi Nathan,* donde «cara» se refiere a «este mundo» y «espaldas» al «mundo futuro» (c. 25).

Finalmente, la introducción del método histórico crítico al final del siglo XIX tendió a traer consigo las categorías filosóficas de la teología liberal protestante. Tanto Dillmann como Bäntsch caracterizaron la teofanía como una revelación de la naturaleza «ética» de Dios. McNeile resume la aparición divina de una manera que difícilmente es menos filosófica que la de los escolásticos: «es un espectáculo de belleza exterior como signo visible de Su perfección moral».

5. *Reflexión teológica*

Este capítulo ofrece diversos temas, pero todos ellos giran alrededor del papel del mediador fiel, Moisés, que combate con Dios por el bien de Israel. Es recurrente en el Antiguo Testamento el retrato del siervo de Dios luchando activamente con él por el perdón de su pueblo. Pensemos en el papel de Abraham ante la destrucción de Sodoma (Gn 18,22ss) y en la situación del profeta como intercesor (Amós 7; Jr 14, etc.). Pero, por encima de todo, el tema bíblico aparece desarrollado en función del papel de Moisés, que arriesga repetidamente su vida por el Israel pecador (Ex 32,11; Dt 9,25ss). Estos pasajes del Antiguo Testamento proporcionan el trasfondo del desarrollo cristológico del Nuevo Testamento que presenta a Jesús como el verdadero mediador entre Dios y el hombre.

Ex 33 proporciona una excelente ilustración del enfoque bíblico del pecado y el perdón. La desobediencia de Israel ha destruido la relación de

alianza. Dios se niega a seguir acompañando a su pueblo, ya que su santidad pone en peligro la existencia del agresor. Pero Dios ha puesto un mediador entre él y su pueblo, no para mitigar la seriedad del pecado de Israel, sino para impetrar, contando con la promesa anterior, la misericordia del propio Dios. Esta tensión entre Dios que juzga y perdona, presente en Ex 33, alcanzará posteriormente un nivel de auténtica paradoja (Job 19,25ss; Rom 8,1ss). El Antiguo Testamento corre más bien el peligro de humanizar a Dios a través de sus tremendos antropomorfismos –Dios cambia de opinión en el v. 5– que el de minusvalorar la absoluta seriedad con la que Dios toma en consideración la intercesión de su siervo. Por su parte, Moisés rechaza cualquier cosa menos la total restauración de Israel como pueblo especial de Dios.

La lucha entre pecado y perdón que Moisés lleva a cabo con Dios afecta igualmente al pueblo. Mientras que la intercesión de Moisés en el c. 32 se centra en el simple papel de Moisés delante de Dios, el c. 33 dirige el interés a la participación del pueblo mediante el arrepentimiento, sin reducir con ello el papel de Moisés. El pueblo se quita la ropa en señal de duelo y se pone de pie de manera expectante mientras Moisés intercede por él.

Los vv. 17-23 preparan el camino para la renovación de la alianza por medio de una teofanía que recapitula la acción del don inicial de la ley en el c. 19. El don de la ley es ante todo una revelación de Dios como Dios clemente y compasivo, paciente, misericordioso y fiel; que mantiene su amor eternamente, que perdona la culpas, delitos y pecados. Este mensaje esencial del evangelio no tuvo que esperar a ser proclamado en el Nuevo Testamento, sino que fue fundamental desde un principio para la alianza antigua.

XXIII. LA RENOVACIÓN DE LA ALIANZA (34,1-35)

W. F. Albright, «The Hebrew Expression for "Making a Covenant" in Pre-Israelite Documents», *BASOR* 121, 1951, pp. 21ss; «The Natural Face of Moses in the light of Ugaritic», *BASOR* 94, 1944, pp. 32-5; **K. Baltzer**, *Das Bundesformular,* WMANT 4, 1960, pp. 48ss; **W. Beyerlin**, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions,* Oxford 1965, pp. 24ss, 77ss; **J. B. Carpzov**, «Disp. de Nummis Effigien Moysis Cornatum Exhibentibus», 1659, reimpr. en **B. Ugolini**, *Thesaurus Antiquitatum Sacrarum,* Venecia 1769, vol. XXVIII, cols. 1416ss; **H. Cazelles**, «Ex.34, 21 traite-t-il du Sabbat?», *CBQ* 23, 1961, pp. 223-6; **R. C. Dentan**, «The literary affinities of Exodus 34, 6f.», *VT* 13, 1963, pp. 34-51; **F. Dumermuth**, «Moses strahlendes Gesicht», *TZ* 17, 1961, pp. 241-8; **A. Eberharter**, «Besitzen wir in Ex 23 und 34 zwei Rezensionen eines zweiten Dekalogs?», *BZ* 20, 1932, pp. 157-62; **B. D. Eerdmans**, *Das Buch Exodus,* Giessen 1910, pp. 77ss; **O. Eissfeldt**, «Die älteste Erzählung von Sinaibund», *ZAW* 73, 1961, pp. 137ss; **J. de Fraine**, «Moses "cornuta facies" (Ex.34, 29-35)», *Bijdragen, Tijdschrift voor filosofie en theologie* 20, 1959, pp. 28-38; **H. Horn**, «Traditionsschichten in Ex 23, 10-33 und Ex 34, 10-36», *BZ,* NF 15, 1971, pp. 203-22; **A. Jirku**, «Die Gesichtsmaske des Mose», *ZDPV* 67, 1944/5, pp. 43ss; **H. Kosmala**, «The So-called Ritual Decalogue», *ASTI* 1, 1962, pp. 31-61; **F. Langlamet**, «Israël et "l'habitant du pays"», *RB* 76, 1969, pp. 321-50, 481-507; **A. Lommel**, *Masks, Their Meaning and Function,* Nueva York 1972; **J. Morgenstern**, «The Oldest Document of the Hexateuch», *HUCA* 4, 1927, pp. 1-148; «Moses with the Shining Face», *HUCA*, 1925, pp. 1-27; **R. H. Pfeiffer**, «The Oldest Decalogue», *JBL* 43, 1924, pp. 294-310; **G. von Rad**, *Die Priesterschrift im Hexateuch,* Stuttgart 1934, pp. 78ss; **H. H. Rowley**, «Moses and the Decalogue», *Men of God,* Londres y Nueva York 1963, pp. 1-36; **J. Scharbert**, «Formgeschichte und Exegese von Ex.34, 6f. und seine Parallelen», *Biblica* 38, 1957, pp. 130-50, **N. Walker**, «Concerning Ex.34, 6», *JBL* 79, 1960, p. 277; **F. E. Wilms**, «Das jahwistische Bundesbuch in Ex 34», *BZ,* NF, 6, 1972, pp. 24-53.

34 [1]El Señor ordenó a Moisés:
–Lábrate dos losas de piedra como las primeras: yo escribiré en ellas los
mandamientos que había en las primeras, las que tú rompiste. [2]Prepárate para
mañana, sube al amanecer al monte Sinaí y espérame allí, en la cima del mon-
te. [3]Que nadie suba contigo ni asome nadie en todo el monte, ni siquiera las
ovejas y vacas pastarán en la ladera del monte.
[4]Moisés labró dos losas de piedra como las primeras, madrugó y subió al
amanecer al monte Sinaí, según la orden del Señor, llevando en la mano dos
losas de piedra. [5]El Señor bajó en la nube y se quedó con él allí, y Moisés pro-
nunció el nombre del Señor.
[6]El Señor pasó ante él proclamando: el Señor, el Señor, el Dios compasivo
y clemente, paciente, misericordioso y fiel, [7]que conserva la misericordia hasta
la milésima generación, que perdona culpas, delitos y pecados, aunque no deja
impune y castiga la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos.
[8]Moisés, al momento, se inclinó y se echó por tierra. [9]Y le dijo:
–Si gozo de tu favor, venga mi Señor con nosotros, aunque seamos un pueblo testarudo; perdona nuestras culpas y pecados y tómanos como heredad tuya.
[10]Respondió el Señor:

–Yo voy a hacer un pacto. En presencia de tu pueblo haré maravillas como no se han hecho en ningún país ni nación; así, todo el pueblo que te rodea verá la obra impresionante que el Señor va a realizar contigo. [11]Cumple lo que yo te mando hoy, y te quitaré de delante a amorreos, cananeos, hititas, fereceos, heveos y jebuseos. [12]No hagas alianza con los habitantes del país donde vas a entrar, porque sería un lazo para ti. [13]Derribarás sus altares, destrozarás sus estelas, talarás sus árboles sagrados.

[14]«No te postres ante dioses extraños, porque el Señor se llama Dios celoso, y lo es. [15]No hagas alianza con los habitantes del país, porque se prostituyen con sus dioses, y cuando les ofrezcan sacrificios te invitarán a comer de las víctimas. [16]Ni tomes a sus hijas por mujeres para tus hijos, pues cuando sus hijas se prostituyan con sus dioses, prostituirán a tus hijos con sus dioses.

[17]»No te hagas estatuas de dioses. [18]Guarda la fiesta de los ázimos: comerás ázimos durante siete días por la fiesta del mes de abril, según te mandé, porque en ese mes saliste de Egipto. [19]Todas las primeras crías machos de tu ganado me pertenecen, sean terneros o corderos. [20]La primera cría del borrico la rescatarás con un cordero, y si no la rescatas, la desnucarás. A tu primogénito lo rescatarás, y nadie se presentará ante mí con las manos vacías.

[21]»Seis días trabajarás y al séptimo descansarás; durante la siembra y la siega descansarás. [22]Celebra la fiesta de las semanas al comenzar la siega del trigo y la fiesta de la cosecha al terminar el año. [23]Tres veces al año se presentarán todos los varones al Señor, Dios de Israel. [24]Cuando desposea a las naciones a tu llegada y ensanche tus fronteras, si subes a visitar al Señor, tu Dios, tres veces al año, nadie codiciará tu tierra.

[25]»No ofrezcas nada fermentado con la sangre de mis víctimas. De la víctima de la Pascua no quedará nada para el día siguiente. [26]Ofrece en el templo del Señor, tu Dios, las primicias de tus tierras. No cocerás el cabrito en la leche de la madre».

[27]El Señor dijo a Moisés:

–Escríbete estos mandatos. A tenor de estos mandatos hago alianza contigo y con Israel.

[28]Moisés pasó allí con el Señor cuarenta días con sus cuarenta noches: no comió pan ni bebió agua, y escribió en las losas las cláusulas del pacto, los diez mandamientos.

[29]Cuando Moisés bajó del monte Sinaí llevaba las dos losas de la alianza en la mano; no sabía que tenía radiante la cara de haber hablado con el Señor. [30]Pero Aarón y todos los israelitas vieron a Moisés con la cara radiante, y no se atrevieron a acercarse a él. [31]Cuando Moisés los llamó, se acercaron Aarón y los jefesde la comunidad, y Moisés les habló. [32]Después se acercaron todos los israelitas, y Moisés les comunicó las órdenes que el Señor le había dado en el monte Sinaí. [33]Y cuando terminó de hablar con ellos, se echó un velo por la cara.

[34]Cuando Moisés acudía al Señor para hablar con él, se quitaba el velo hasta la salida. Cuando salía, comunicaba a los israelitas lo que le habían mandado. [35]Los israelitas veían la cara radiante, y Moisés se volvía a echar el velo por la cara, hasta que volvía a hablar con Dios.

1. *Notas textuales y filológicas*

34,5 Teniendo en cuenta la sintaxis hebrea, el sujeto de los dos verbos *yityaṣṣēb* y *yiqrā'* pueden ser Yahwé o Moisés. El asunto puede decidirse sólo en función del

contexto. Por eso, los comentaristas difieren en sus interpretaciones. AV, RSV, NJPS, NEB, NAB defienden que Yahwé es el sujeto. AV (al margen), Dillmann, Bäntsch, Driver, Hyatt defienden que Moisés es el sujeto. La primera opinión se basa en las palabras de 33,21 y 34,2, mientras que la segunda se apoya en 33,19. Lo más probable es que el problema surgiera debido a la expansión posterior de los vv. 6-9, que ciertamente presenta a Yahwé como sujeto del anuncio. En su origen, el v. 5 pudo tener a Moisés como sujeto. En el contexto actual de todo el capítulo, donde el v. 5 se lee en función del v. 6, Yahwé es ciertamente el sujeto del anuncio.

34,6 Muy probablemente es correcta la traducción del nombre como una exclamación repetida *Yahwé, Yahwé*; así se entiende en función de los acentos hebreos. Sin embargo, es posible considerar el primer *Yahwé* como sujeto del verbo *wayyiqrā'*. Esta interpretación encuentra su base en el paralelo Nm 14,17-18 (cf. NJPS al margen). En LXX falta uno de los nombres.

34,7 Sobre la traducción de *'ălāpîm*, cf. la nota a 20,6.

34,10 El problema de la traducción del término *b^erît* (alianza, pacto) está íntimamente relacionado con los temas exegéticos más generales. Cf. las notas a los cc. 19 y 24 y la bibliografía allí citada por Jepsen, Kutsch, Fohrer y Perlitt.

34,13 El texto de los últimos hemistiquios es algo fluido. LXX tiene un hemistiquio más, que parece haber entrado por influjo de Dt 7,5. Un manuscrito hebreo, LXX, la versión siriaca y el Pentateuco Samaritano fundamentan la lectura *'ăšērêhem* en vez de la de TM.

34,19 El *waw* delante de *w^ekol* es explicativo. No es necesario afirmar (como lo hacen Dillmann, Bäntsch) que ha desaparecido un verbo o que ha habido una combinación de verbos debido a una corrupción textual.

El *tizzākār* (TM) es realmente un error; debería ser *hazzākār*, si se tiene en cuenta el soporte que ofrecen las versiones.

34,23 Sobre la vocalización masorética de *yērā'eh*, cf. la nota a 23,15.

34,28 LXX presenta un orden diferente de palabras en el segundo hemistiquio, pero no hay ningún motivo para afirmar que eso es más original.

Y escribió sobre las tablas. El sujeto del verbo es ambiguo. En función del v. 27, se esperaría que fuera Moisés el que las escribió. Sin embargo, teniendo en cuenta Ex 34,1 (cf. Dt 10,4), Yahwé debería ser el sujeto.

34,29 El verbo *qrn* es un denominativo del sustantivo *qeren* (cuerno, trompa), que aparece, sin embargo, con el sentido de rayo en el Medio Oriente Antiguo como símbolo de la divinidad (cf. Hab 3,4). La traducción de la Vulgata lo tomó al pie de la letra, *quod cornuta esset*, e hizo posible que se representara a Moisés en el arte con cuernos sobre su cabeza. Teniendo en cuenta Sal 69,32, Jirku (*ZDPV* 67, 1944/5, pp. 43ss) defiende aún la traducción literal de «cuerno». Cf. Albright, «The Natural Face», *o. c.*

34,34 Los verbos cambian al frecuentativo en los dos últimos versos.

34,35 Es sintácticamente posible traducir la frase así: «Cuando los israelitas vieran que el rostro de Moisés brillaba, él se pondría el velo...» Pero esta opción no es conveniente teniendo en cuenta el claro sentido del v. 33 (Moisés les hablaba de manera oficial sin el velo). Cf. la paráfrasis de Rashi para evitar la dificultad.

2. *Análisis de las fuentes y de la historia de las tradiciones*

A) Examen de las soluciones propuestas

El c. 34 es uno de los capítulos del Éxodo más difíciles de analizar y las opiniones al respecto difieren notablemente. El capítulo se relaciona por completo con la forma en que uno interprete los cc. 19-24, y, de hecho, con toda la tradición del Sinaí. El problema candente, reconocido ya por Goethe en 1773 (*Zwo wichtige bisher unerörterte Fragen*), y anticipado incluso por un autor griego del siglo la variedad de fuerzas que influyeron y configuraron las preguntas y respuestas que surgen de este pasaje concreto V (cf. E. Nestle, *ZAW* 24, 1904, pp. 134ss), consiste en la relación del Decálogo de Ex 20 con las leyes del c. 34. Si el c. 34 fuera una simple reescritura de las leyes originales en tablas nuevas, se esperaría encontrar una repetición exacta, algo que no sucede. Pero si el c. 34 no contiene las leyes de Ex 20, sino otras leyes referidas al culto que se conservan en el Código de la Alianza, entonces estas leyes no son las escritas en las primeras tablas rotas por Moisés. Driver resume así el problema crítico: «la gran dificultad es que se manda una cosa, y se hace otra (*Introduction to the Literature of the Old Testament*[9], Edimburgo 1913, pp. 39ss).

El punto de partida para el debate crítico moderno comenzó con el análisis de Wellhausen, que separó el c. 34 de la alianza del Sinaí como relato paralelo al del c. 20 (*Composition des Hexateuchs,*1879, pp. 85ss). Después de que Kuenen allanara el camino para asignar a J el c. 34 (1881), la teoría de Wellhausen recibió su forma clásica (*Composition*[3], 1899, pp. 329ss). Ex 34 habría sido retocado por un redactor para darle la forma de una renovación de la alianza, pero era en realidad un relato paralelo. Mientras que el c. 20 de E contenía un «decálogo ético», el c. 34 de J contenía un «decálogo cultual». Wellhausen caracterizó luego el decálogo de J: como más primitivo de carácter y de edad más antigua que el «decálogo ético» de E con orientación ética.

El análisis de Wellhausen del c. 34 como relato paralelo al de J con un decálogo cultual fue muy aceptado; a pesar de ello, continuó el debate sobre los detalles exactos del análisis literario. Kuenen trató de encontrar en 34,1.4.28 una continuación del relato E de la renovación de la alianza. Sus opiniones fueron posteriormente mejoradas por Bäntsch, que dio mayor importancia al deuteronomista. Por lo general, a pesar del desacuerdo sobre los detalles del desarrollo literario, pareció llegarse a un consenso respecto a los dos decálogos.

Sin embargo, es justo decir que en las décadas siguientes esta solución literaria clásica sufrió desde distintos lados un desgaste gradual. En primer lugar, llegó a ser cada vez más difícil defender la opinión de un verdadero decálogo en el c. 34. El propio Wellhausen hizo dos divisiones diferentes. Muy subjetivos y poco convincentes fueron los intentos por presentar diez mandamientos (cf. las críticas de Eerdmans, *Das Buch Exodus*, pp. 88ss; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* I[2], Gotha 1912, pp. 468ss). En se-

gundo lugar, esta teoría de los dos decálogos como dos niveles de conciencia ética se basaba en una idea global de la historia de la religión de Israel que resultó cada vez más insostenible. Finalmente, y además de estos factores, el nuevo énfasis en el análisis de las formas y de las tradiciones posibilitó otras soluciones a la antigua *crux* del c. 34. Especialmente influyente fue el estudio de Alt (1934) sobre «Los orígenes de la legislación de Israel», que negaba que Ex 34 fuera un decálogo cultual y lo caracterizaba más bien como un género secundario y mixto procedente de tradiciones israelitas comunes.

En tiempos más recientes surgieron dos formas principales de solucionar el problema del c. 34. El primer grupo se orientaba básicamente al análisis de las fuentes, pero trataba de hacer considerables mejoras a la postura de Wellhausen. Investigadores como Eissfeldt, Pfeiffer y Rudolph pertenecían a este grupo. Sin revisar todos los detalles de sus diversas propuestas, en general han esbozado un proceso de redacción literaria mucho más complejo que el descrito por Wellhausen. En consecuencia, es poco el consenso resultante.

El segundo grupo ha tratado de tomar más en serio el estadio oral del desarrollo de la tradición y combina éste con el análisis literario. Noth es un representante de este enfoque. Afirma que las leyes de Ex 34 y las de 23,14-19 son dos series diferentes de leyes apodícticas que se sustentan en una tradición oral común. Pero Noth es muy impreciso cuando intenta trazar la relación temporal entre los dos pasajes y deja sin resolver muchos de los problemas de la redacción.

Por este motivo, Beyerlin ha intentado continuar con el tema y, en particular, resolver el problema de cómo ocurrió que unas leyes parecidas a las del Código de la Alianza ocupen ahora el puesto del decálogo de J. La solución de Beyerlin combina factores literarios y de historia de las tradiciones. Defiende que el c. 34 tenía originalmente un decálogo muy parecido al del c. 20; pero luego este decálogo fue desplazado y, más tarde, en un esfuerzo por controlar la infiltración cananea, se lo sustituyó por una forma abreviada del Libro de la Alianza (p. 87). Sin embargo, la solución de Beyerlin defiende una «teoría del desplazamiento» que es casi tan complicada como la de Rudolph y, en mi opinión, los argumentos con los que justifica dicho cambio son muy engañosos.

Finalmente, Kosmala (*o. c.*) combina también el análisis de fuentes y la historia de las tradiciones en un detallado artículo en el que afirma que los vv. 18-24 eran en realidad un antiguo calendario festivo con un apéndice (vv. 25-26) de cuatro leyes adicionales relacionadas con la pascua. Aunque es indudable que Kosmala ha hecho algunas observaciones agudas, es muy cuestionable que pueda sostenerse toda su construcción. Sus observaciones iniciales de crítica literaria parecen demasiado arbitrarias, particularmente su identificación del Libro de la Alianza con los pactos de alianza que se encuentran en las secciones homiléticas de Ex 23,20-23 y 34,10-16.

En suma, a pesar de que el análisis clásico de Wellhausen ha sido normalmente desestimado por inadecuado, ningún intento reciente ha recibido un apoyo generalizado. Sólo en lo que respecta a la metodología hay un acuerdo teórico en que la solución deberá tener en cuenta el desarrollo a nivel literario y a nivel de historia de las tradiciones.

B) Reconsideración del problema

Teniendo en cuenta los muchos problemas pendientes de solución, parece adecuado presentar una nueva síntesis. En primer lugar, la intuición inicial de Wellhausen de que el c. 34 es el relato paralelo de J de la alianza del Sinaí parece correcta. Una atenta mirada a los contenidos del capítulo confirma la tesis de que tratan de una alianza original. El tema de la renovación de la alianza, que se reduce a los vv. 1, 4, 28b, es redaccional.

En la fuente J se hace la alianza en función de «estas palabras» (34,27). Estas leyes reflejan una tradición de la legislación de Israel que contiene elementos en común tanto con el Decálogo (Ex 20) como con el Libro de la Alianza (21-23). Sin embargo, en Ex 34 no se hace ninguna distinción entre los dos. Las leyes comunes con esas otras dos colecciones se designan simplemente como las «palabras de la alianza». En mi opinión, es un error sugerir cualquier «teoría del desplazamiento». Los vv. 10-27 contienen las leyes de la alianza de J, pero en el relato original de J no hay ninguna indicación de que fueran solamente diez palabras.

El modelo de alianza que aparece en Ex 34 es distinto del encontrado en los cc. 19-24, y parece reflejar una forma diferente de la misión de Moisés (cf. el estudio en el c. 19). Así, sólo Moisés sube a la montaña y Dios se revela a través de su nombre por medio de una teofanía (34,5ss). Yahwé anuncia entonces que hará una alianza (v. 10) basada en sus palabras (cc. 19-23), y así lo hace. Moisés escribe las palabras de la alianza (vv. 27b-28a). Mientras que en los cc. 19-24 Moisés actúa como el mediador de la alianza que sella la alianza entre Dios y el pueblo con un ritual de ratificación, en el c. 34 Dios hace su alianza únicamente con Moisés, sin ninguna ceremonia de alianza. Además, es indicativo que el capítulo termine con la tradición de la misión continua de Moisés de comunicar al pueblo la voluntad de Dios (34,29-34; cf. 33,7ss).

En el relato original E, la misión de Moisés como mediador procedía del temor de la teofanía por parte del pueblo (20,18-20). Moisés recibió entonces la ley de la alianza y, basándose en dichas leyes, ratificó la alianza con Israel (24,3ss). Tanto 19,3ss como 24,3 indican que, según E, la base legal de la alianza era únicamente el Decálogo. El relato del Sinaí de E refleja la antigua tradición de la ceremonia de renovación de la alianza de la liga tribal.

La forma actual de la tradición del Sinaí en el Éxodo conserva la configuración decisiva de un redactor que combinó J y E. Además, hay prue-

bas evidentes de que esta redacción fue predeuteronómica. Con respecto a los cc. 19-24, este redactor JE introdujo en la narración del Sinaí las tradiciones legales contenidas en el Libro de la Alianza. Lo hizo moviendo 20,18-20 de su posición original, antes del Decálogo, a su posición actual, detrás del Decálogo. De ese modo tendió un puente con el Libro de la Alianza. Según este nuevo modelo, se selló la alianza en función tanto del Decálogo como del Libro de la Alianza. Por eso, el redactor JE hizo explícito este cambio en Ex 24,3 y en Ex 24,12. El último versículo proporcionó también la conexión con el c. 32. Moisés subió a la montaña para coger las tablas en las que se escribieron la «ley y los mandamientos».

La redacción de Ex 34 por parte de la misma mano fue también trascendental y decisiva. El redactor construyó el c. 34 según el esquema castigo y perdón uniéndolo a los cc. 32 y 33. Lo hizo introduciendo en el relato J el motivo de las tablas de la restauración de la alianza, y transformándolo en una renovación de la alianza rota (34,1.4). Para encajar todo esto, añadió también las palabras del v. 28b: «y escribió (Dios) en las losas las cláusulas del pacto». El hecho de que el relato J no contuviera el Decálogo de Ex 20 no presentó ningún problema para el redactor, pues ya sabía que la alianza original había sido sellada en función tanto del Decálogo como del Libro de la Alianza. Las leyes del c. 34 representaron un compendio adecuado de estas dos colecciones de leyes sobre las que se tenía que renovar la alianza.

La confusión fundamental del capítulo la provocó posteriormente la idea deuteronómica de que la alianza se selló únicamente en función del Decálogo (Dt 5,22; 9,8ss). Basándose en esta idea, el editor deuteronómico añadió en Ex 34,28 las palabras «los diez mandamientos». Esta glosa introdujo una distinción en el capítulo que hasta entonces era desconocida. Como resultado, las leyes de Ex 34 no se ajustaron a su nuevo marco. Es también muy probable que se puedan atribuir a este editor otros añadidos menos disonantes (34,11-13.15-16).

Sigue siendo una pregunta interesante de dónde sacó el Deuteronomio la idea de que la alianza se selló únicamente en función del Decálogo. ¿Refleja una tradición antigua independiente del resto del Pentateuco o debe explicarse teniendo en cuenta un proceso literario? En mi opinión, los datos apuntan a la última alternativa. La descripción del Deuteronomio del establecimiento de la misión de Moisés como mediador de la alianza después de recibir el Decálogo (Dt 5,22) parece reflejar la narración del Pentateuco después de los cambios efectuados por el redactor JE. De hecho, Dt 5,4 parece ser la propia corrección del Deuteronomista de la antigua tradición E que se encuentra en 5,5. De igual modo, tanto el motivo de las tablas rotas y restauradas como el relato del becerro de oro se dan en la narración del Éxodo después de que ésta recibiera su forma de un redactor JE.

C) 34,29-35

Debido a sus problemas singulares, merece un tratamiento especial la unidad final del capítulo. Durante el periodo de la crítica literaria clásica se asignó casi siempre este pasaje a la fuente sacerdotal (Wellhausen, Dillmann, Bäntsch, Driver). Esto se hizo basándose en diversas expresiones características de P presentes en el pasaje, tales como «las dos tablas del testimonio» (v. 29), «comunidad» (v. 31), etc. Parecía también que el pasaje podía considerarse el relato del descenso de la montaña de la fuente sacerdotal. El hecho de que pareciese haber una ruptura literaria después del v. 33, que describía una práctica habitual, llevó a los comentaristas a distinguir dos estratos distintos en la fuente P (Bäntsch, von Rad).

En tiempos más recientes se manifestaron grandes dudas sobre si era correcta la atribución del pasaje a P (Gressmann, Eerdmans, Noth). Muchas de las expresiones características de P podrían haber sido introducidas fácilmente en un periodo de transmisión posterior. En particular el contenido muestra poca afinidad con la fuente sacerdotal (cf. Noth).

El problema más difícil está en valorar la forma y la función de esta tradición en su forma original. Parece que Gressmann fue el primer investigador moderno en proponer que el relato era una saga etiológica, y que estaba relacionada con el uso de una máscara ritual por parte del sacerdote. En tiempos recientes, Jirku (*o. c.*) ha defendido la teoría, afirmando que se presenta a Moisés llevando una máscara con cuernos, máscara que cubría con un velo para no asustar al pueblo. Sin embargo, de los paralelos del Medio Oriente se puede deducir con claridad que *qeren* se refería originalmente a un resplandor divino, no a los cuernos. Es difícil evitar la conclusión de que en las raíces de la forma antigua del relato hay una tradición mucho más primitiva, que no es propia de Israel. Sin embargo, lo que llama la atención es que, en la forma actual del relato bíblico, el «velo» cumple una función totalmente contraria a la que cumple la máscara sacerdotal en la religión primitiva (cf. la crítica que Rudolph hace a Gressmann). Ex 34,33 afirma explícitamente que Moisés llevaba el velo cuando actuaba como una persona privada, mientras que se lo quitaba cuando hablaba con Dios en su misión de mediador. Así, sea cual fuere la fuente original de esta antigua tradición, ya en el estadio oral fue transformada e incorporada a la tradición de la especial misión de Moisés como mediador divino delante de la tienda del encuentro.

D) La redacción de los cc. 32-34

Conviene resumir brevemente nuestra idea sobre la formación de los cc. 32-34. Puede atribuirse a la mano del redactor JE el estadio decisivo de la formación de 32-34; su trabajo fue de tanta importancia que se parece más al de un autor que al de un redactor. En este sentido, el desarrollo de los cc. 32-34 es claramente diferente del de los cc. 19-24. Naturalmente, el

redactor JE hizo amplio uso de las fuentes literarias más antiguas. Hablando en general, sólo hay una fuente literaria detrás de cada relato, y no está muy claro el criterio para determinar de qué fuente se trata. El c. 33 muestra de modo particular una acumulación de relatos independientes en torno a un tema central. Es también probable que una determinada tradición oral relacionada con la misión de Moisés influenciara la elección de los relatos de esta sección. En el periodo que siguió al redactor JE puede detectarse también la mano de un editor deuteronómico. La forma actual del relato del c. 32 refleja la polémica contra Jeroboán I. En el c. 34, algunas expansiones breves ponen al relato anterior más en sintonía con la teología deuteronómica.

Al final, la estructuración redaccional de los cc. 32-34 produjo una magnífica y nueva composición literaria, muy superior en valor a cada uno de los elementos de las fuentes anteriores. Además, tanto por su finalidad como por su profundidad, esta nueva composición ofreció una interpretación profundamente teológica del significado de la alianza del Sinaí, que dejó una impronta decisiva en todo el Antiguo Testamento.

3. Contexto del Antiguo Testamento

Ex 34 constituye el clímax de la narración que comienza en 32 con el relato del becerro de oro. El c. 32 relató la ruptura de la alianza; por su parte, el c. 34 cuenta su restauración. El c. 33 hace de puente entre las dos partes de la historia contando la intercesión de Moisés, que logra finalmente la curación de la fractura. Dado que la narración actual se compuso con material anterior y que da muestras de un desarrollo complejo literario y tradicional (cf. la sección anterior), existe cierta tensión en los detalles particulares del relato. Sin embargo, sigue siendo una tarea importante para el intérprete tratar de comprender el estadio final del relato en su forma actual.

34,1-10. Se ordena a Moisés labrar dos losas de piedra similares a las primeras que había roto. La mención explícita de las primeras tablas une estrechamente el c. 34 con el incidente del becerro de oro. Pero mientras que la primera vez es el propio Dios quien proporciona las tablas, esta vez se le pide a Moisés que lleve consigo las tablas en las que Dios va a escribir. En el pasado, algunos investigadores dieron mucha importancia a este cambio de procedencia de las tablas, como si las tablas celestiales hubieran sido una tentación idolátrica similar a la del becerro. En realidad, no hay ningún indicio de que dicha diferencia significara algo para el narrador. Lo que se subraya es que el propio Dios escribirá en las tablas, y que escribirá las mismas palabras de las tablas anteriores. Esta promesa es el signo concreto de que Israel ha sido perdonado y de que Dios ha restaurado la relación.

La descripción de la preparación y ejecución de las instrucciones, a las que sigue la teofanía, recuerda a elementos del c. 19, tanto en su vocabu-

lario específico como en su descripción general. Por la mañana, Moisés debe subir solo al Monte Sinaí y presentarse ante Dios. En el c. 19 había cierta tensión entre el papel de Moisés con el pueblo y su papel como único mediador. Sin embargo, en el c. 34 sólo tiene un papel destacado esta última tradición. El pueblo sólo aparece en el relato cuando Moisés vuelve de la montaña (vv. 29ss). De nuevo se repite la prohibición de 19,12: ni hombre ni animal puede entrar en el recinto sagrado (34,3). La teofanía se expresa diciendo que Yahwé «desciende en la nube» (v. 5), lo que combina elementos de las dos tradiciones teofánicas del c. 19: «Yahwé bajó con fuego» (v. 18); «una nube cubría la montaña» (v. 16). No queda del todo claro en la posterior descripción de la teofanía (v. 5b) si fue Dios o Moisés el que permaneció en pie y proclamó el nombre divino. Algunos comentaristas han propuesto que, en un nivel anterior del relato, se encontraba la respuesta de Moisés en un tipo de uso litúrgico del nombre divino. Sea como fuere, el v. 5 recibe actualmente su interpretación más clara en lo que sigue en el v. 6. Realmente es Dios quien pronuncia el nombre divino. Ante esta revelación del nombre, Moisés sólo puede inclinarse y adorar en silencio (v. 9).

En el contexto actual, se presenta la teofanía como el cumplimiento de lo que pidió Moisés en el capítulo precedente de ver la gloria de Dios (33,17ss). La repetición de las palabras clave «pasar» y «proclamar el nombre» señalan la intención del autor. El efecto de situar la teofanía en el contexto de la restauración de la alianza cambia el foco de atención de la revelación particular desde el ámbito de la experiencia individual de Moisés a la ratificación de la alianza de Dios con Israel a través de su mediador. El Dios que ahora se da a conocer por medio de su nombre como el Dios de la misericordia y del juicio confirma todo esto perdonando a su pueblo pecador. La intención de la referencia explícita al pecado del becerro de oro aparece enérgicamente en el v. 9, que retoma los diversos temas de los dos últimos capítulos: «gozar del favor de Dios», «ir con el pueblo», «pueblo testarudo... culpas y pecados», y «tu heredad».

El uso frecuente en el resto del Antiguo Testamento de la fórmula del v. 6 con la que se describe la naturaleza de Dios (Nm 14,18; Neh 9,17; Sal 86,15, etc.) expresa claramente la centralidad que tiene esta idea de la persona de Dios. La fórmula completa no aparece en el relato original de la alianza del c. 19, sino que se reserva para el momento de su restauración. Esto podría indicar que la tradición bíblica entendió la formulación como reflejo de la relevante historia de la relación de Israel con su Dios. La comunidad que conservó estas tradiciones no era la generación que podía decir con seguridad «cumpliremos todo lo que ha dicho el Señor», sino el pueblo que experimentó la gran división causada por el pecado del becerro de oro. La fe que Israel aprendió a estimar no era la tradición gloriosa de que anteriormente, en el pasado, Dios eligió a un pueblo, sino la de que Dios había seguido manteniendo su propósito original con una nación pecaminosa, tanto en la misericordia como en el juicio.

No está del todo clara la función del v. 10 en la narración actual. En un estadio anterior de la tradición parece que seguía al descenso de Dios en el v. 5 e introducía las estipulaciones de la alianza en los vv. 11ss. Sin embargo, hay dificultades para aceptar esta interpretación, particularmente el hecho de que el v. 10, si es que ahora se trata de una respuesta, no afronta la pregunta planteada en el v. 9. En realidad, el versículo retoma un tema que aparece en el capítulo anterior, en 33,16. Allí Moisés afirma que Israel es distinto de todos los demás pueblos debido a la presencia de Dios en medio de él. El v. 10 no hace ninguna referencia a la presencia y compañía de Dios; más bien retoma el otro motivo. Dios establecerá una alianza tal que todo el pueblo testimoniará la maravilla de la obra de Dios. De hecho, la intervención de Dios en favor de Israel exige el uso del lenguaje de la creación: ¡realizará maravillas que nunca antes habían sido creadas! Tanto las ideas como el lenguaje no están muy lejos del Segundo Isaías.

34,11-16. La crítica de las fuentes observó hace tiempo que los vv. 11-16 parecen reflejar una expansión literaria posterior, influenciada fuertemente por el Deuteronomio. En el contexto del relato actual, situado después del anuncio final de la alianza y antes de las verdaderas estipulaciones, la sección sirve de introducción homilética que interpreta la alianza y recomienda su obediencia. Todo el énfasis de la admonición recae en la total separación de Israel de los habitantes del país. La advertencia arraiga en la naturaleza de Dios, que es un dios celoso y no tolerará la adoración de otro (v. 14), y en la tentación sutil de idolatría que implica inevitablemente el contacto con los cananeos. Esta homilía sirve también para recordar el episodio del becerro de oro a causa de un lenguaje parecido: no adorar, ni sacrificar, ni comer, ni prostituirse (cf. 32,6ss).

34,17-26. Siguen ahora las leyes de la alianza. Los problemas de crítica de fuentes relacionados con ellas son difíciles y complejos (cf. la sección anterior). Sea cual fuere la explicación de esta selección de leyes, el hecho que hay que tener en cuenta es el paralelismo cercano, con frecuencia *verbatim*, entre estas leyes y las de Ex 13,13-14 y 23,15-19 (una sinopsis en columnas paralelas puede verse en Driver, *Exodus*, o Pfeiffer, *o. c.*).

Pueden hacerse algunas observaciones generales respecto a estas leyes:

1. Indudablemente, las leyes de Ex 34,18-26 están relacionadas con las de Ex 13 y 23; sin embargo, sigue debatiéndose la naturaleza de dicha relación. Conviene indicar cuidadosamente los hechos que hay que explicar. Hay algunas leyes idénticas en todos sus detalles (34,26 // 23,19); algunas que presentan una variación menor (34,20 // 13,13); y otras que son significativamente diversas (34,19 // 13,12). Cuando hay una variación, se extiende a veces a toda la ley; otras veces consiste en una adición significativa (34,25 // 23,18). A la luz de esta complejidad, no está claro si hay una relación literaria que hace que un grupo de leyes dependa de otro (así opina Pfeiffer), o si hay dos recensiones de un grupo común de leyes

escritas (Driver), o si hay una tradición oral común detrás de ambas (Beyerlin). Es realmente posible que tuvieran su importancia las recensiones literarias y la tradición oral. El paralelismo de la secuencia entre Ex 34,21-26 y 23,12ss podría reflejar una tradición oral común; sin embargo, la separación de 23,15a y 15b en 34,18 y 34,21 (en medio de éstos hay versículos paralelos del c. 13) apunta más bien a un desarrollo literario.

2. El intento por determinar la relación entre los paralelos mediante un esquema de desarrollo religioso no ha dado como resultado ninguna conclusión segura (*contra* Pfeiffer); además, debe hacerse con una precaución considerable. En general, estas leyes parecen ser de la misma antigüedad que el Libro de la Alianza (cc. 21-23) y reflejan la vida de Israel después del establecimiento en la tierra. Cualquier decisión histórica sobre problemas específicos, tales como la referencia a la pascua en 34,25 // 23,18, deberá hacerse en función de la acumulación de pruebas procedentes de todo el Antiguo Testamento y no tanto en función de una teoría literaria que afecta sólo al c. 34.

3. No parece haber ningún esquema identificable (ni literario, ni histórico, ni teológico) en la distribución actual de las leyes. No está claro por qué la secuencia de los tres festivales (tal y como se tiene en Ex 23) ha sido rota en el c. 34, ni tampoco si puede considerarse la posición de las leyes finales como algo distinto de un apéndice histórico. Intentos por encontrar una razón teológica a la posición de cada una de las leyes (como el de Benno Jacob) corren el peligro de producir simplemente un midrás moderno. Por ejemplo, hay pocos datos para afirmar que la posición de la ley que prohíbe el trabajo en el séptimo día (v. 21) ha estado determinada por la preocupación por disipar cualquier incertidumbre respecto a la posición del sábado durante el periodo que hay entre la fiesta del pan ácimo y la fiesta de las semanas (Jacob, *ad loc.*). En suma, la intención del autor al hacer uso de estas leyes aparece perfectamente reflejada en el marco en el que ahora se encuentran (vv. 11-16, 27-28) y no en los retoques de la forma o del contenido de las mismas leyes.

4. Las leyes de Ex 34 contienen elementos paralelos tanto con el Decálogo como con el Libro de la Alianza, pertenecientes a la tradición de la alianza original en el Sinaí. Los paralelos con el Decálogo se refieren a la prohibición de otros dioses (20,3 // 34,14), la fabricación de imágenes (20,4 // 34,17) y el sábado (20,8 // 34,21). Los paralelos con el Libro de la Alianza se han estudiado anteriormente. La razón de esta selección particular parece ser histórica. El autor del texto actual utilizó un grupo de leyes de una fuente anterior (J). Sin embargo, del paralelismo formal se sacaron algunas consecuencias teológicas, como muestra el marco final (vv. 27ss). Las leyes que regulaban la renovación de la alianza no eran en sustancia distintas de las de la primera alianza.

34,27-28. La entrega de las leyes concluye con un mandato divino a Moisés de escribir «estas palabras», una descripción de la estancia de Moi-

sés en la montaña y una frase final sobre la escritura en las tablas de los Diez Mandamientos. Sin embargo, la conclusión en prosa, aparentemente simple, contiene algunos problemas de interpretación extremadamente difíciles que requieren tener en cuenta la dimensión histórica del relato.

Tal y como está ahora el texto, a Moisés se le manda en primer lugar escribir «estas palabras», que, como especifica la frase siguiente, forman el fundamento de la alianza. El antecedente tiene que referirse a las instrucciones que Dios acaba de transmitir oralmente a Moisés e incluyen tanto las admoniciones (vv. 11ss) como las leyes (vv. 17-26). Sin embargo, se distinguen las palabras que escribió Moisés de las palabras de los Diez Mandamientos que escribió Yahwé en las losas de piedra. A pesar de la ambigüedad que hay en hebreo (¿quién es el sujeto que graba en las tablas? v. 28b; cf. la nota crítica), la clara referencia de 34,1 no deja dudas sobre la intención del autor. Por eso, la narración actual distingue entre admoniciones y leyes escritas por Moisés y el Decálogo que grabó el propio Dios (24,12). Sin embargo, hay todavía poca claridad sobre el modo como se relacionan entre sí ambos grupos de palabras. Lo que escribió Moisés se designa como las palabras «a tenor de las cuales se estableció la alianza», mientras que los Diez Mandamientos grabados por Dios se llaman también las «cláusulas de la alianza». Reconociendo esta falta de claridad, la impresión que deja el capítulo es que Moisés recibió primeramente admoniciones y leyes que se centraban específicamente en la amenaza de la idolatría y recordaban la reciente infidelidad de Israel. Después de eso, Dios restauró las tablas con las palabras originales del Decálogo.

Sin embargo, hay otras dificultades del texto que indican que la interpretación que ofrece el redactor final del capítulo se diferencia en cierto modo de la del estadio anterior. Por ejemplo, la distinción entre las instrucciones que escribió Moisés y el Decálogo que Dios escribió no es evidente, ni siquiera en el c. 34, fuera del marco conclusivo. Además, la terminología de la ley divina (las «diez palabras») no aparece en ningún otro lugar del Éxodo y parece ser una frase deuteronómica (Dt 4,13; 10,4). El hecho de que algunas de las leyes paralelas del Decálogo estén incluidas en las instrucciones escritas por Moisés en el v. 27 es una prueba más de la falta de distinción clara que había originariamente entre el Decálogo y el Libro de la Alianza. Además, la terminología de la alianza de Ex 24 podría indicar que la distinción era redaccional y que no se había designado aún al Decálogo con un título diferente. Asimismo, la introducción del motivo de las tablas, ausente en los niveles anteriores de la tradición, ayudó a separar el Decálogo, como entidad distinta, de las otras leyes de la alianza.

Aunque no pase de pura teoría, hay datos suficientes para esbozar en el c. 34 tres estadios diferentes de desarrollo literario. Hay un nivel que contenía las primeras leyes de alianza de la fuente J. En general, estas leyes son paralelas a las de los cc. 19-23, y contenían elementos del Decálo-

go y del Libro de la Alianza. En segundo lugar, esta fuente fue retocada por el redactor de los cc. 32-34 y situada dentro del contexto del relato del becerro de oro y de la renovación de la alianza. En este nivel se introdujo el motivo de las losas de piedra. En tercer lugar, un editor deuteronómico designó como Decálogo los contenidos de las tablas de piedra (v. 28), y obligó de ese modo a establecer en el c. 34 una distinción entre las leyes escritas por Moisés y los Diez Mandamientos grabados por Dios.

Aunque hay datos de un desarrollo del texto, acompañados de ciertos signos de tensión interna, sería un grave error considerar este proceso redaccional como «un aumento de la confusión», como hacen a menudo algunos comentaristas críticos. Los estadios posteriores introdujeron realmente nuevas distinciones que no estaban presentes en su origen y que reflejan, por ejemplo, la creciente importancia del Decálogo como entidad autónoma o también la centralidad de la pascua (34,25). Sin embargo, hay varias líneas de continuidad que no deberían olvidarse. Todos los niveles del desarrollo están de acuerdo en reconocer como parte integral de la tradición del Sinaí tanto el material del Decálogo como el del Libro de la Alianza. A lo largo de los años cambió la relación entre las diversas colecciones de leyes y parece imposible la reconstrucción histórica de un supuesto nivel original. Además, no hay prueba de que se diera un crecimiento de la legislación cultual a la ética. De hecho, el así llamado «decálogo ético» de Ex 20 fue ganando importancia, pero nunca hasta el punto de poner en cuestión el origen divino de otras tradiciones legales. Finalmente, a lo largo de toda la historia del desarrollo hay algo que le da una fuerte continuidad: la misión central de Moisés, no sólo como el vehículo inmediato que recibe los mandamientos de Dios para Israel, sino como el canal perpetuo de la voluntad divina, que interpretó para cada generación la voluntad viva de Dios (Ex 20,18ss; 33,7ss; 34,29ss; Dt 5,28ss; 18,15ss).

34,29-35. En la sección anterior sobre los problemas literarios se defendió considerar el relato del rostro resplandeciente de Moisés como una tradición procedente de un ciclo especial de relatos sobre la misión de Moisés. Quedaba abierta la cuestión de hasta qué punto se relacionaba la misión de Moisés con prácticas del Medio Oriente Antiguo, especialmente a la luz de paralelos del «resplandor divino» y de la máscara. La tarea es ahora determinar el papel del relato dentro de la narración del Éxodo. ¿Por qué se cuenta la historia de este modo? Además, si en función de su género el relato es afín a 33,7ss, ¿por qué se ha reservado para el final?

Se cuenta la historia mediante dos estilos distintos de prosa hebrea, lo cual es posible gracias a un uso diverso del verbo. Los vv. 29-33 cuentan en pasado histórico el episodio del regreso de Moisés desde la montaña con el rostro resplandeciente, la reacción del pueblo y el uso del velo por parte de Moisés. Sin embargo, los vv. 34-35 emplean el verbo en frecuentativo para describir una práctica habitual de Moisés en su oficio de mediador divino. Los primeros versículos ofrecen un marco histórico concreto

y se unen de manera específica al descenso final de Moisés del monte Sinaí. Se cuenta la reacción inicial ante el rostro brillante, tanto la de Moisés como la del pueblo. Sin embargo, los dos últimos versículos del párrafo carecen de un marco histórico concreto, espacial y temporal, aunque todos los datos de otros pasajes apuntan a relacionarlos con la tienda del encuentro.

La referencia al descenso de la montaña con las tablas forma una suave transición con el v. 28. Sin embargo, el pasaje no está estrechamente relacionado con el incidente previo del becerro de oro. Por lo que respecta a su contenido, el relato se podría haber unido fácilmente a 31,18, como han propuesto numerosos críticos literarios. De hecho, el énfasis del relato es marcadamente diferente del de la tradición del Éxodo. Mientras que en Ex 19ss (cf. Dt 5,22) el centro de la tradición del Sinaí se ponía en la proclamación de una vez para siempre de las leyes divinas de la alianza, que se grababan luego en losas de piedra, el punto principal de este relato se relaciona con la práctica habitual de Moisés de hablar con Dios y comunicar sus palabras al pueblo. Las siete veces que aparece la palabra «hablar» en este breve pasaje dejan clara la intención del autor. Sin embargo, hay un cierto paralelismo con el relato precedente de la función de Moisés de mediador de la alianza en 20,18ss. En este relato el pueblo está aterrorizado ante los truenos y rayos de la teofanía; en 34,29 lo está ante el mero reflejo de la teofanía que transmite el rostro de Moisés. En ambos casos el pueblo se retira y teme acercarse. En ambas historias Moisés escucha la palabra de Dios en lugar del pueblo y comunica a éste la voluntad del Señor.

El contenido distinto del relato aparece en el uso que hace Moisés de un velo o máscara. Este motivo une tan estrechamente las dos partes del relato que se pasa a veces por alto el cambio de estilo. El autor cuenta el primer uso de la máscara en un estilo narrativo típicamente hebreo (cf. Gn 6,11ss; 18,1ss; 19,24ss; Ex 3,2ss, etc.). Describe primero lo que ha ocurrido desde la perspectiva del autor que lo ve desde una posición ajena a la secuencia histórica. Moisés tiene un resplandor divino debido a su larga conversación con Dios. Después el autor describe cómo experimentaron el descubrimiento del resplandor los que están dentro del relato. El propio Moisés no era consciente de que su piel brillaba, pero el pueblo... «vio a Moisés con la cara radiante...» Tenían miedo de acercarse a Moisés y éste tiene que llamarlos. Entonces estableció el modelo que había de repetirse. Les entregó como mandamiento todo lo que Dios le había comunicado, y sólo cuando había terminado de hablar, se puso el velo.

En este momento del relato, el autor cambia su estilo para describir la continuación de la práctica. La frase «cuando Moisés acudía al Señor para hablar con él» introduce un nuevo ámbito, sin que se considere necesario explicarlo. Lo que se presupone es que Moisés sigue hablando con Dios, ya no en lo alto de la montaña, sino en la tienda del encuentro (Ex 33,11). Se da, además, la misma proximidad entre Dios y Moisés, y ello produce

el mismo resplandor de la majestad divina. Moisés se quita el velo o la máscara cuando habla con Dios. Se lo pone sólo después de haber terminado de transmitir al pueblo las palabras de Dios. Tanto el v. 33 como el 35 evidencian que el pueblo sigue viendo el resplandor en el rostro de Moisés. Con otras palabras, el velo cubre su rostro sólo en el periodo en que no está realizando su misión de recibir o comunicar la palabra de Dios.

Con respecto a dicha máscara, hay cierta tensión entre las dos partes del relato, tensión que se advirtió hace tiempo (cf. Gressmann). ¿Cuál era la finalidad de la máscara, si no el cubrir el rostro brillante de Moisés, que seguía siendo la causa de la ansiedad del pueblo? La introducción inicial de la máscara como respuesta a este temor comienza a expresar esta obvia conexión. Tal y como está ahora el texto, sólo se puede entender el uso de la máscara después de la comunicación inicial (v. 33) de que ha sido dictada por esta insólita situación de no saber que su rostro brillaba. Posteriormente, como concesión al temor del pueblo, se cubre el rostro ante él, excepto en los momentos en que habla con Dios. Por lo tanto, el uso de la máscara era bastante sencillo. Pero la forma actual del relato no entiende de este modo el uso de la máscara. El v. 35 no admite dudas de que Moisés volvió de hablar con Dios y se dirigió al pueblo sin usar máscara en ambas ocasiones. No está pues del todo clara la función que tiene la máscara. Los comentaristas han deducido que la llevaba en los momentos en que no desempeñaba su misión concreta de mediador. Sin embargo, no es eso lo que dice el texto y, además, tiene poco sentido.

Es posible que la tradición se resistiera a presentar explícitamente a Moisés hablando con el pueblo con una máscara debido a alguna práctica de los chamanes del Medio Oriente Antiguo. De hecho, al relato bíblico le importa que no se entienda el resplandor divino en el rostro de Moisés como un tipo de metamorfosis. Moisés no se transformó en una divinidad. No era consciente de ninguna transformación. El punto fundamental del relato pone de relieve que se trataba solamente del reflejo de la gloria de Dios. Al situar el relato en su forma y posición actuales, el autor ha ofrecido una interpretación de cómo quiere que se entienda toda la tradición del Sinaí. Dios y la revelación de su voluntad son su centro. Pero el Sinaí es también el relato de Moisés, el mediador entre Dios e Israel, que siguió actuando como un hombre mortal y que, sin embargo, a través de su misión, llenó el enorme vacío existente entre el terrible, santo y celoso Dios del Sinaí y el temeroso, pecador y arrepentido pueblo de la alianza.

Notas

34,1 Sobre la terminología de las tablas, cf. la nota a Ex 32,15.

34,6 La fórmula del nombre aparece en estos otros lugares: Nm 14,18; Neh 9,17; Sal 86,15; 103,8; 111,4; 112,4; 116,5; 145,8; Jl 2,13; Jon 4,2; Nah 1,3; 2 Cr 30,9. También en otros versículos aparecen ecos de dicha fórmula. Cf. los dos detenidos

estudios de Scharbert, *o. c.*, y Dentan, *o. c.*, y las interesantes observaciones de E. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible*, Nueva York 1964, p. 41, sobre su uso en Jonás. W. Moran, *CBQ* 25, 1963, pp. 81ss, presenta paralelos del Medio Oriente sobre el «amor de Dios».

34,7 Sobre la fórmula «castiga la iniquidad de los padres en los hijos», cf. el sorprendente paralelo de Muršiliš II: «Y así es: los pecados del padre caen sobre el hijo; así también los pecados de mi padre caen sobre mí» (V. Korošec, *Hethitische Staatsverträge*, Leipzig 1931, p. 103; agradezco a Thomas Mann este paralelo).

34,17 Cf. la exégesis de Ex 20,4ss.

34,18 Cf. Ex 23,15ss.

34,19 Sobre el tema del primogénito, cf. 13,1ss.

34,21 Sobre el sábado, cf. 20,8ss. Cf. la interpretación de Kosmala (*o. c.*, pp. 38ss) del «tiempo de la siembra y de la siega».

34,22 Sobre la fiesta de las semanas y la fiesta de la cosecha, cf. 23,16ss.

34,25 Cf. Ex 23,18 y la bibliografía sobre la pascua citada en el c. 12.

34,26 Cf. 23,19.

34,33 «velo». Cf. el artículo de F. Dumermuth, o. c., y el estudio sobre «teraphim» de G. Fohrer, *BHH* III, col. 1951.

4. Contexto del Nuevo Testamento

D. Georgi, *Die Gegner des Paulus in 2 Korintherbrief*, WMANT 11, 1964, pp. 246ss; **J. Goettsberger**, «Die Hülle des Mose nach Ex 34 und II Cor 3», *BZ* 16, 1924, pp. 1-17; **A. Oepke**, «κάλυμμα», *TWNT* III pp. 561ss; **S. Schulz**, «Die Decae des Moses», *ZNW* 49, 1958, pp. 1-30; **H. Ulonska**, «Die Doxa des Mose», *EvTh* 26, 1966, pp. 378-88; **W. C. van Unnik**, «"With unveiled Face", an Exegesis of 2 Cor 3,12-18», *Novum Testamentum* 6, 1963, pp. 153-69.

La mayor parte de los temas importantes de la historia de la interpretación de este capítulo han aparecido ya en el estudio de pasajes anteriores de la tradición del Sinaí. Por lo tanto, no parece necesario volver a tratar este material. Sin embargo, el uso del Nuevo Testamento de la última parte del capítulo es tan poco usual que conviene presentar algún aspecto del problema.

Las dificultades para comprender 2 Cor 3 son tantas que uno duda de aventurarse a tratarlas. Por ejemplo, ¿cómo se relaciona la sección que comienza en los vv. 7ss con el tema más general de la controversia de Pablo con sus oponentes, asunto con el que comienza el capítulo y que continúa en el c. 4? ¿Hay una secuencia lógica de pensamiento que une las diversas alusiones del capítulo a Moisés y a la antigua alianza? A la hora de configurar su razonamiento, ¿hasta qué punto está haciendo uso Pablo de una tradición exegética sobre Ex 34? Desgraciadamente, y a pesar de la considerable atención que se ha prestado a estos problemas en los últimos años, no ha aparecido nada que se asemeje a un principio de acuerdo entre los investigadores del Nuevo Testamento. No es mi intención desenmarañar todos los problemas que siguen desconcertando a los expertos

en la materia. Sería una arrogancia. Más bien, procuraré enfocar el texto del Nuevo Testamento desde las perspectivas logradas en la exégesis del Antiguo Testamento y centrar mi atención en los problemas teológicos que se dan al aplicarlo al Nuevo Testamento. Obviamente, no comparto la opinión de que el texto es tan *ad hominem* que resulta imposible sacar conclusiones sobre el uso que hace Pablo del Antiguo Testamento (*contra* Ulonska).

En el v. 7 Pablo comienza a utilizar Ex 34. Describe el resplandor divino sobre el rostro de Moisés, que oficiaba durante el don de la antigua alianza, como lleno de un brillo tal que los israelitas no podían mirarlo. Aunque Pablo no usa el vocabulario específico del texto masorético ni de la Septuaginta, ha reflejado con suficiente precisión el sentido de Ex 34,30. Pero lo que causa el primer problema exegético es que Pablo añade después una frase que parece carecer de base en el Antiguo Testamento: el resplandor divino «era pasajero» (v. 7). De hecho, basándose en esta caracterización de la naturaleza del esplendor del Antiguo Testamento, Pablo construye su razonamiento utilizando la conocida técnica rabínica *a minore ad maius*. Si el esplendor del antiguo designio divino era demasiado grande para que los israelitas pudieran fijar en él su mirada, siendo transitorio como lo era, ¡cuánto mayor será el esplendor del nuevo, que es permanente!

Ahora bien, es importante advertir que el peso del razonamiento recae en el establecimiento del contraste entre las manifestaciones antigua y nueva del resplandor. Pero Pablo da simplemente por supuesto que sus lectores están de acuerdo con su descripción del primer esplendor como «transitorio». Pablo no demuestra este punto, a pesar de que no tiene fundamento claro en el texto del Antiguo Testamento. Lo da por supuesto, aunque, si se rechazase, su argumento quedaría sin fuerza. Esto indica que la interpretación del esplendor como pasajero no fue creación de Pablo, sino que era bien conocida por sus lectores. Se limitó a utilizar una interpretación generalmente aceptada, sobre la que construyó su propio argumento.

¿Qué se puede decir sobre la naturaleza de esta interpretación? No se puede dar un juicio exacto por falta de paralelos contemporáneos. Sin embargo, el hecho de que los rabinos posteriores comenten la duración del esplendor del rostro de Moisés (cf. Rashi) permite asumir que el tema surgió en el periodo anterior. Dos, al menos, fueron los factores del Antiguo Testamento que influyeron en su interpretación. En primer lugar, fuera de Ex 34 nunca se menciona el rostro resplandeciente de Moisés. En segundo lugar, Ex 40,35 afirma que Moisés no podía entrar en la tienda del encuentro debido a la gloria de Dios. Por consiguiente, la exégesis midrásica pudo deducir de esta combinación de textos que el esplendor del rostro de Moisés no era permanente. Tampoco hay razón para pensar que esta interpretación es de origen cristiano y que trataba de minimizar el relato del resplandor del Antiguo Testamento. La interpretación cristiana

aparece más bien en el contraste que establece Pablo basándose en esta lectura aceptada del texto del Antiguo Testamento, lectura que aparecía implícita en la indicación inicial del «designio divino de muerte» (v. 7).

La dificultad de entender el razonamiento de Pablo aumenta en los versículos siguientes (12-18) y no es fácil captar la dinámica del pensamiento. Pablo contrasta la audacia del cristiano con Moisés, que cubrió su rostro con un velo para que los israelitas no vieran la gloria perecedera. Luego dice que tenían la mente embotada. En este momento se produce un claro cambio de pensamiento y el tema del velo aparece directamente relacionado con la situación actual: «hasta el día de hoy» permanece siempre el mismo velo «cuando leen a Moisés». Pablo ha pasado de los israelitas del Antiguo Testamento a la sinagoga de su tiempo, y de un episodio en la historia de la antigua alianza a la cita del episodio que se lee como escritura. El v. 15 clarifica la ambigüedad del 14 explicitando que el velo cubre los corazones de los judíos siempre que leen las Escrituras del Antiguo Testamento.

La dificultad exegética fundamental está en comprender la relación entre estas diversas partes. ¿Por dónde debemos comenzar para trazar la secuencia de pensamiento? Van Unnik (*o. c.*) afirma que la conexión entre la *audacia* (παρρησία, v. 12) y el velo es filológica. Cree que Pablo está pensando en arameo y que hace una conexión inconsciente entre el equivalente arameo de la *audacia* griega (descubrir el rostro) y el relato de la acción de Moisés de cubrir su rostro con un velo. Encuentra una confirmación más a su teoría en el v. 8, donde aparece la expresión «a rostro descubierto». Es posible, aunque no seguro, que este factor desempeñara su papel. Sin embargo, me parece que van Unnik no ha tratado con suficiente rigor el trasfondo midrásico de la exégesis de Pablo, y por eso no ha logrado iluminar totalmente las diversas conexiones del capítulo.

En el v. 12 Pablo introduce el tema de la audacia. Es un concepto que aparece en otros lugares de sus escritos (2 Cor 7,4; Flp 1,20) y empalma sin gran dificultad con su razonamiento de los vv. 7-11. Funciona ahora como contraste con el comportamiento de Moisés, que cubrió su rostro. Ya hemos dicho que Pablo utilizó una interpretación midrásica aceptada de Ex 34, sobre la que montó su argumento (vv. 7-11). En el v. 13 repite la misma interpretación, y tampoco esta vez se siente obligado a demostrarla. Lo novedoso en el v. 13 es la referencia al velo y la idea de que Moisés cubría su rostro por timidez, creando así un contraste con la llamada a la audacia de los cristianos. Sin embargo, si Pablo se inspiraba en un midrás, es natural que introduzca el velo, porque precisamente en este momento del relato del Éxodo es cuando se lo menciona por primera vez.

¿Cómo puede explicarse el motivo de la timidez dentro del midrás? Ante todo, los comentaristas rabínicos percibieron muy pronto la dificultad de entender el motivo por el que Moisés usa el velo (cf. Ibn Ezra). La explicación crítica habitual (se trata de un motivo mitológico en el que Moisés se pone el velo para proteger al pueblo del radiante esplendor) se

basa en una reconstrucción del texto. Según el texto bíblico, Moisés siempre hablaba con Dios y con el pueblo sin la máscara (cf. la exégesis de 34,33.35). El hecho de que el texto no indique el motivo por el que lleva el velo sugiere naturalmente una interpretación midrásica. Ya hemos dicho que la teoría de la «gloria pasajera» surgió para explicar por qué no vuelve a mencionarse este fenómeno en el Antiguo Testamento. Sin embargo, ¿qué ocurre con el motivo de la timidez de Moisés al ocultar su paso? El relato de Nm 12, cuando Mirian y Aarón desafían a Moisés, se parece mucho a Ex 34. Se trata de saber si sólo Moisés tiene derecho a ser el mediador de Dios. La acción sucede también delante de la tienda del encuentro. Dios afirma que sólo habla a Moisés «cara a cara, claramente y sin palabras oscuras». Moisés ve incluso la forma de Yahwé (Nm 12,8). Los comentaristas rabínicos conectan naturalmente este pasaje con la teofanía a Moisés en Ex 33 y 34. Sin embargo, hay otro elemento en Nm 12. Moisés, que es el único que ve la forma de Dios, «era el hombre más sufrido del mundo» (v. 3). ¿Es posible que la mansedumbre de Moisés estuviera conectada por medio de este pasaje con el hecho de cubrir su rostro para esconder la gloria pasajera?

En el v. 14 se produce un claro cambio de estilo: «Con todo...» Pablo pasa de su comparación de Moisés a caracterizar a los judíos de su generación como «obstinados». Tienen el mismo velo sobre su inteligencia siempre que leen el Antiguo Testamento. Pablo transforma de repente el término *velo* en una metáfora, con la que hace una observación muy diferente. La diferencia en forma y contenido de los versículos siguientes indica que Pablo no sigue ya una tradición comúnmente aceptada, sino que hace una aplicación *ad hoc* en su razonamiento. Sólo a partir del v. 16 vuelve de nuevo al texto del Antiguo Testamento, y de manera específica a la conclusión del pasaje del Éxodo. Sin embargo, Pablo ya no sigue una interpretación tradicional. En contraste claro con el estilo anterior de su argumentación, se ve obligado ahora a justificar su interpretación desde la Escritura. En primer lugar, cita el pasaje relativo a Moisés: «cuando se conviertan al Señor desaparecerá el velo». Después hace su interpretación: el «Señor» de este pasaje es el Espíritu, en concreto el de Cristo. Y concluye: «y donde está el Espíritu del Señor hay libertad». Finalmente, saca la consecuencia uniendo los diversos elementos de su exégesis: «por nuestra parte, con la cara descubierta, reflejando como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosa, como corresponde a la acción del Espíritu del Señor».

Son varias las consecuencias que se pueden sacar del uso de Pablo del Antiguo Testamento. El apóstol se acerca al texto del Antiguo Testamento desde la perspectiva del evangelio cristiano. La antigua alianza es pasajera; su esplendor es transitorio si se le compara con la gloria permanente de la nueva. Pero Pablo no está simplemente preocupado por establecer la superioridad de la nueva, como se podría esperar en Hebreos. Al contrario, afirma que ya el Antiguo Testamento testimonia la venida de la nueva. De hecho, Moisés es el designio de muerte sobre el que pende el

velo cuando se lee sin el Espíritu; pero «cuando volvía al Señor» se quitaba el velo (v. 16). Moisés es, pues, agente de ambas alianzas: la antigua y la nueva. Además, Pablo utiliza la exégesis judía tradicional, que es, en parte, de naturaleza midrásica. Moisés refleja una *doxa* divina, que cubre con un velo para ocultar su esplendor divino. El hecho de que Pablo construya su razonamiento sobre esto lleva a concluir que trabaja con una interpretación heredada de muchos pasajes del Antiguo Testamento, que comparte con sus lectores.

Pero, básicamente, Pablo da prueba de una lucha rigurosa con el texto bíblico, esforzándose en penetrar el contenido del testimonio. De hecho, aporta al texto un marco de teología cristiana y una herencia midrásica de su época. Pero encuentra en el texto una idea de la audacia cristiana como libertad, del Espíritu que trabaja quitando el velo, y una reflexión de la gloria de Dios que transforma progresivamente a los cristianos en su imagen.

En definitiva, la interpretación de Pablo de 2 Corintios 3 es un ejemplo clásico de auténtica dialéctica teológica. Aporta al texto la perspectiva de la fe que ha aprendido a esperar en Cristo (v. 12), pero saca del texto un testimonio que, a la inversa, forma su idea de Dios y configura la vida cristiana a través del Espíritu.

XXIV. EJECUCIÓN DE LAS INSTRUCCIONES SOBRE EL TABERNÁCULO (35,1-40,38)

35 [1]Moisés convocó a toda la asamblea de los israelitas y les dijo:
[2]–Esto es lo que el Señor os manda hacer: Durante seis días haréis vuestras
tareas, pero el séptimo es el día de descanso solemne dedicado al Señor. El que
trabaje en él es reo de muerte. [3]Ese día no haréis lumbre en ninguno de vues-
tros poblados.
[4]Moisés dijo a toda la asamblea de los israelitas:
[5]–Éstas son las órdenes del Señor: de vuestros bienes ofreced un tributo al
Señor; todo hombre generoso ofrecerá en tributo al Señor oro, plata y bronce,
[6]púrpura violácea, roja y escarlata, lino y pelo de cabra, [7]pieles de carnero cur-
tidas, pieles de marsopa y madera de acacia, [8]aceite para la lámpara, perfumes
para la unción y para el sahumerio, [9]piedras de ónice y de engaste para el efod
y el pectoral. [10]Los artesanos, que se presenten para hacer lo que manda el Se-
ñor: [11]el santuario con su tienda y cubierta, corchetes y tablones, trancas, co-
lumnas y basas, [12]el arca con sus varales, la placa y la cortina que la tapa, [13]la
mesa con sus varales y todos sus utensilios, los panes presentados, [14]el candela-
bro con las lámparas, con sus utensilios y el aceite, [15]el altar del incienso con
sus varales, el aceite de la unción, el incienso del sahumerio y la antepuerta co-
locada a la entrada del santuario, [16]el altar de los holocaustos con su enrejado
de bronce, sus utensilios y varales, el barreño con su peana, [17]los cortinones del
atrio con sus columnas y basas y la antepuerta de la entrada del atrio, [18]las es-
tacas de la morada, las estacas del atrio con sus cuerdas, [19]los ornamentos sa-
grados para las funciones del santuario, los ornamentos sagrados del sacerdo-
te Aarón y los de sus hijos para oficiar.
[20]Entonces toda la asamblea de los israelitas se retiró, [21]y todos los hombres
generosos que se sentían animados llevaron tributos al Señor para las obras de
la tienda del encuentro, para su culto y para las vestiduras sagradas. [22]Acudie-
ron hombres y mujeres y entregaron generosamente hebillas, pendientes, ani-
llos, pulseras y toda clase de objetos de oro, y cada uno lo agitaba ritualmente
ante el Señor. [23]Los que poseían púrpura violácea, roja o escarlata, lino, pelo
de cabra, pieles de carnero curtidas y pieles de marsopa lo llevaron. [24]Los que
deseaban ofrecer tributo de plata y bronce se lo llevaron al Señor, y los que po-
seían maderas de acacia, las llevaban para los diversos usos. [25]Las mujeres há-
biles en el oficio hilaron y llevaron las labores en púrpura violácea, roja, escar-
lata y en lino. [26]Todas las mujeres hábiles y dispuestas a ayudar tejieron el pelo
de cabra. [27]Los jefes llevaron las piedras de ónice y de engaste para el efod y el
pectoral, [28]los perfumes, el aceite de la lámpara, el aceite de la unción y el in-
cienso del sahumerio. [29]Los hombres y mujeres israelitas que se sentían con ge-
nerosidad para contribuir a las diversas tareas que el Señor había mandado ha-
cer a Moisés llevaban su aportación voluntaria al Señor.
[30]Moisés dijo a los israelitas:
–El Señor ha escogido a Besalel, hijo de Urí, hijo de Jur, de la tribu de Judá,
[31]y lo ha colmado de dotes sobrehumanas, de sabiduría, de destreza y de habi-
lidad para su oficio, [32]para que proyecte y labre oro, plata y bronce; [33]para que
talle piedras y las engaste; para que talle madera, y para las demás tareas. [34]Tam-
bién le ha dado talento para enseñar a otros, lo mismo que a Ohliab, hijo de
Ajisamac, de la tribu de Dan. [35]Los ha dotado de habilidad para realizar cual-

quier clase de labores bordar en purpura violácea, roja o escarlata y en lino,
para realizar cualquier clase de labores y hacer proyectos

36 [1]Besalel, Ohliab y todos los artesanos a quienes el Señor había dotado
de habilidad y destreza para ejecutar los diversos trabajos del santuario reali-
zaron lo que el Señor había ordenado

[2]Moisés convoco a Besalel, Ohliab y a todos los artesanos a quienes el Señor
había dotado de habilidad y que estaban dispuestos a colaborar en la ejecución
del proyecto, [3]y les entrego personalmente todos los tributos aportados por los
israelitas para ejecutar los diversos trabajos del santuario Los israelitas conti-
nuaban llevando ofrendas voluntarias todas las mañanas [4]Un dia los artesanos
que trabajaban en el santuario dejaron sus trabajos, [5]y fueron a decir a Moises

–El pueblo trae más de lo que se necesita para llevar a cabo los diversos tra-
bajos que el Señor ha ordenado

[6]Moisés mandó echar un bando por el campamento «Que nadie, ni hom-
bre ni mujer, prepare y traiga más tributos al santuario» [7]Y el pueblo cesó de
llevarlos Lo aportado era más que suficiente para realizar las obras

[8]Todos los artesanos que colaboraban hicieron el santuario con diez lonas
de lino torzal de purpura violácea, roja y escarlata, y en ellas bordaron queru-
bines [9]Cada lona medía catorce metros de largo por dos de ancho todas de la
misma medida [10]Empalmaron las lonas en dos series de a cinco cada una, [11]y
en cada uno de los bordes de las dos series pusieron unas presillas de purpura
violácea [12]cincuenta en el borde de la primera y otras cincuenta en el borde de
la segunda, de modo que se correspondían [13]Hizo también cincuenta corche-
tes de oro y unio con ellos las lonas, de modo que el santuario formase una uni-
dad [14]Tejio tambien once piezas en pelo de cabra para que sirvieran de tienda
al santuario [15]Cada lona medía quince metros de largo por dos de ancho las
once de la misma medida [16]Empalmo cinco lonas por un lado y seis por el otro
[17]Puso cincuenta presillas en los bordes de cada serie de lonas empalmadas
[18]Hizo tambien cincuenta corchetes de bronce para cerrar la tienda y formar
así una unidad [19]Hizo además para la tienda una cubierta de pieles de carne-
ro curtidas y una sobrecubierta de pieles de marsopa

[20]Hizo unos tablones de madera de acacia para el santuario y los coloco ver-
ticalmente [21]Cada tablón medía cinco metros de largo por setenta y cinco cen-
tímetros de ancho, [22]y llevaba dos espigas para ensamblarse con los contiguos
[23]Coloco así los tablones del santuario en la parte sur, veinte tablones, [24]y bajo
ellos cuarenta basas de plata, dos por tablon, para las espigas [25]En el segundo
lado, al norte, otros veinte tablones, [26]con sus cuarenta basas, dos por tablon
[27]En el fondo del santuario, al poniente, seis tablones de frente [28]y dos for-
mando los ángulos [29]Parejos por abajo y perfectamente unidos por arriba has-
ta la primera anilla Los dos tablones formaban así los ángulos del fondo de la
morada [30]En total, ocho tablones con dieciséis basas, dos por tablón [31]Hizo
tambien cinco trancas de madera de acacia para los tablones de cada lado [32]y
cinco para el lado del fondo, al poniente [33]La tranca central, a media altura de
los tablones, atravesaba de un extremo a otro [34]Hizo de oro las anillas, por
donde pasaban las trancas, y revistio de oro los tablones y las trancas

[35]Hizo una cortina de púrpura violácea, roja y escarlata y lino torzal, y bor-
do en ella querubines [36]La colgó de cuatro columnas de madera de acacia, re-
vestidas de oro y provistas de escarpias doradas Y fundió cuatro basas de plata

[37]Hizo tambien una antepuerta para la tienda, de púrpura violácea, roja y
escarlata y lino torzal, recamada, [38]y cinco columnas provistas de escarpias Re-
vistió de oro sus capiteles y filetes, y de bronce las cinco basas

37 [1]Besalel hizo el arca de madera de acacia, de ciento veinticinco centí-
metros de largo por setenta y cinco de ancho y setenta y cinco de alto [2]La re-
vistio de oro de ley por dentro y por fuera, y le aplico alrededor un liston de
oro [3]Fundió oro para hacer cuatro anillas, que colocó en los cuatro ángulos,
dos a cada lado
[4]Hizo también unos varales de madera de acacia y los revistió de oro [5]Me-
tió los varales por las anillas laterales del arca para poder transportarla
[6]Hizo tambien una placa de oro de ley de ciento veinticinco centímetros de
largo por setenta y cinco de ancho [7]En sus dos extremos hizo dos querubines
cincelados en oro [8]cada uno arrancado de un extremo de la placa [9]y cubrién-
dola con las alas extendidas hacia arriba Estaban uno frente a otro, mirando
al centro de la placa
[10]Hizo la mesa de madera de acacia, de un metro de largo por cincuenta
centímetros de ancho y setenta y cinco de alto [11]La revistio de oro de ley y le
aplico alrededor un listón de oro [12]Le puso alrededor una abrazadera de un
palmo, y alrededor de la abrazadera un liston de oro [13]Fundio oro para hacer
cuatro anillas, y las colocó en los angulos de las cuatro patas [14]Sujeto las anillas
a la abrazadera, y por ellas se metían los varales para transportar la mesa
[1] Hizo también varales de madera de acacia y los revistió de oro con ellos
se transportaba la mesa
[16]Hizo también los utensilios de la mesa fuentes, bandejas, jarras y copas
para la libación, todo de oro de ley
[17]Hizo el candelabro de oro de ley, todo cincelado, de él arrancaban base,
fuste, cálices y corolas [18]De sus lados arrancaban seis brazos, tres a cada lado
[19]Cada brazo tenía tres copas, como de flor de almendro, con cálices y corolas
eran iguales los seis brazos que arrancaban del candelabro [20]El candelabro te-
nia cuatro copas, como flores de almendro, con cálices y corolas [21]Un cáliz de-
bajo de cada pareja de brazos del candelabro los seis brazos del candelabro
eran iguales [22]Cálices y fustes arrancaban de él, todos por igual, cincelados en
oro de ley [23]Hizo las siete lámparas, con sus despabiladeras y ceniceros de oro
de ley [24]Empleo treinta kilos de oro para hacer el candelabro y sus utensilios
[25]Hizo el altar del incienso de madera de acacia Era cuadrado, de cin-
cuenta centímetros de largo por cincuenta de ancho por un metro de alto De
él arrancaban los salientes [26]Revistió de oro de ley la parte superior, los cuatro
lados y los salientes Alrededor le aplico un liston de oro [27]Bajo este, en los re-
bordes de dos lados opuestos, puso dos anillas de oro, por las cuales se metian
los varales para transportar el altar [28]Hizo también los varales de madera de
acacia y los revistió de oro
[29]Hizo también el aceite de la uncion santa y el incienso puro del sahume-
rio, según receta de perfumista
38 [1]Hizo el altar de los holocaustos de madera de acacia, medía dos metros
y medio de largo por dos y medio de ancho, era cuadrado y medía metro y me-
dio de alto [2]En las cuatro esquinas hizo unos salientes que arrancaban de él y
los revistió de bronce [3]Tambien hizo de bronce todos los utensilios del altar
calderos, paletas, aspersorios, trinchantes y braseros
[4]Hizo tambien para el altar un enrejado de bronce, y lo colocó bajo los re-
bordes de modo que bajara hasta media altura del altar Soldó cuatro anillas a
los cuatro ángulos del enrejado de bronce para meter por ellas los varales
[6]Hizo los varales de madera de acacia y los revistio de bronce [7]Los metio por
las anillas de los dos lados del altar para transportarlo Hizo el altar hueco y de
tablas

[8]Hizo de bronce el barreño y su peana con los espejos de las mujeres que servían a la entrada de la tienda del encuentro.

[9]Así hizo el atrio: en el lado sur puso unos cortinones de lino torzal, en una longitud de cincuenta metros. [10]Las veinte columnas y basas eran de bronce, las escarpias de las columnas y los filetes eran de plata. [11]En el lado norte puso cortinones en una longitud de cincuenta metros, colgados de veinte columnas con sus basas de bronce; las escarpias y los filetes de las columnas eran de plata. [12]En el lado de poniente puso cortinones en una anchura de veinticinco metros, con diez columnas y diez basas; las escarpias y los filetes de las columnas eran de plata. [13]El lado de levante tenía una anchura de veinticinco metros, [14]a ambos lados de la entrada del atrio puso cortinones de siete metros y medio, [15]con tres columnas y tres basas.

[16]Todos los cortinones que rodeaban el atrio eran de lino torzal. [17]Las basas de las columnas eran de bronce; las escarpias y filetes, de plata. Revistió de plata los capiteles, y todas las columnas del atrio llevaban filetes de plata. [18]La antepuerta del atrio era de púrpura violácea, roja y escarlata y lino torzal, y estaba recamada. Medía diez metros de largo por dos y medio de alto, lo mismo que los cortinones del atrio. [19]Colgaba de cuatro columnas, con sus basas de bronce; las escarpias eran de plata. Y revistió de plata los capiteles y los filetes. [20]Todas las estacas que rodeaban el atrio del santuario eran de bronce.

[21]Éstos son los gastos de la construcción del santuario de la alianza, que registraron los levitas por orden de Moisés y bajo la dirección de Itamar, hijo del sacerdote Aarón.

[22]Besalel, hijo de Urí, hijo de Jur, de la tribu de Judá, hizo todo lo que el Señor había ordenado a Moisés. [23]Le ayudó Ohliab, hijo de Ajisamac, de la tribu de Dan, artesano, dibujante y bordador en púrpura violácea, roja y escarlata, y en lino.

[24]El total de oro empleado en la construcción del santuario, oro de la ofrenda agitada ritualmente, fue de ochocientos setenta y ocho kilos (peso del templo). [25]La plata de los registrados de la asamblea fue tres mil dieciocho kilos (peso del templo). [26]Cinco gramos de plata (peso del templo) por cada uno de los registrados en el censo, de veinte años para arriba, o sea, seiscientos tres mil quinientos cincuenta hombres. [27]Tres mil kilos de plata se emplearon en la fundición de las basas del templo y de la cortina, a razón de treinta kilos por basa. [28]Con los dieciocho kilos restantes se hicieron las escarpias y los filetes de las columnas y se revistieron los capiteles. [29]El bronce de la ofrenda agitada ritualmente pesó dos mil ciento veinticuatro kilos. [30]Se empleó en hacer las basas de la entrada de la tienda del encuentro, el altar de bronce con su rejilla y todos los utensilios del altar, [31]las basas del atrio y de su puerta, todas las estacas del santuario y las del atrio.

39 [1]Confeccionaron los ornamentos sagrados para el servicio del santuario en púrpura violácea, roja y escarlata, y lino torzal. Y del mismo material hicieron los ornamentos sagrados de Aarón, como el Señor se lo había ordenado a Moisés.

[2]Hicieron el efod de oro, púrpura violácea, roja y escarlata y lino torzal. [3]Hicieron panes de oro, los cortaron en hilos y los bordaron en la púrpura violácea, roja y escarlata, y en el lino torzal. [4]Hicieron también dos hombreras unidas por los extremos. [5]El cíngulo para sujetar el efod arrancaba de él y era de la misma labor: de oro, púrpura violácea, roja y escarlata y lino torzal, como el Señor se lo había ordenado a Moisés. [6]Engastaron las piedras de ónice en filigrana de oro y grabaron en ellas, como en un sello, los nombres de las tribus israelitas. [7]Las aplicaron a las hombreras del efod: piedras recordatorio de los israelitas, como el Señor se lo había ordenado a Moisés.

[8]Hizo artísticamente el pectoral, de la misma labor que el efod: oro, púr-
pura violácea, roja y escarlata y lino torzal. [9]Era doble y cuadrado, un palmo de
largo por uno de ancho. [10]Engastaron en él cuatro filas de piedras: en la pri-
mera fila, carnelita, topacio y azabache; [11]en la segunda fila, esmeralda, zafiro
y diamante; [12]en la tercera fila, jacinto, ágata y amatista; [13]en la cuarta fila, to-
pacio, ónice y jaspe. Las guarniciones de pedrería iban engastadas en filigrana
de oro. [14]Pusieron doce piedras, como el número de las tribus israelitas. Cada
piedra llevaba grabado, como un sello, el nombre de una de las doce tribus.
[15]Hicieron además para el pectoral cadenas de oro de ley, trenzadas como
cordones; [16]dos engastes de oro y dos anillas de oro, que sujetaron a los dos ex-
tremos del pectoral. [17]Pasaron los dos cordones de oro por las dos anillas del
pectoral [18]y unieron los dos cabos de los cordones a las dos filigranas, y los fi-
jaron en las hombreras del efod por la parte delantera.
[19]Hicieron otras dos anillas de oro y las colocaron en los dos extremos del
pectoral, en el borde inferior que toca el efod. [20]Y otras dos anillas de oro, que
fijaron en la parte interior y delantera de las hombreras del efod, junto al em-
palme y más arriba del cíngulo del efod. [21]Con un cordón de púrpura violácea
sujetaron las anillas del pectoral con las del efod, de modo que quedara sobre
el cíngulo del efod y no pudiera desprenderse el pectoral del efod, como el Se-
ñor se lo había ordenado a Moisés.
[22]Hizo el manto del efod todo él de púrpura violácea. [23]Tenía arriba una
abertura en el centro, reforzada alrededor con un dobladillo, como la abertu-
ra de un coselete, para que no se rasgara. [24]En la orla del manto, todo alrede-
dor, pusieron granadas de púrpura violácea, roja y escarlata, [25]y alternando con
ellas, cascabeles de oro: [26]cascabel y granada todo alrededor. Se usaba para ofi-
ciar, como el Señor se lo había ordenado a Moisés.
[27]Para Aarón y sus hijos hicieron túnicas tejidas en lino, [28]turbantes y birre-
tas con adornos, y calzones de lino torzal. [29]Las bandas en lino torzal, púrpura
violácea, roja y escarlata, recamadas, como el Señor se lo había ordenado a
Moisés.
[30]Hicieron de oro de ley la flor de la diadema santa, y grabaron en ella,
como en un sello: «Consagrado al Señor». [31]La sujetaron al turbante por su par-
te superior, con un cordón de púrpura violácea, como el Señor se lo había or-
denado a Moisés. [32]Así terminaron los trabajos del santuario y de la tienda del
encuentro. Los israelitas los hicieron ajustándose a lo que el Señor había or-
denado a Moisés.
[33]Le presentaron a Moisés el santuario, la tienda y todos sus utensilios: cor-
chetes, tablones, trancas, columnas y basas. [34]La cubierta de pieles de carnero
curtidas, la cubierta de pieles de marsopa y la cortina de la antepuerta. [35]El arca
de la alianza con varales y placa. [36]La mesa con sus utensilios y los panes pre-
sentados. [37]El candelabro de oro puro, con sus lámparas en orden, sus utensi-
lios y el aceite de las lámparas. [38]El altar de oro y el aceite de la unción y del
sahumerio y la antepuerta de la tienda. [39]El altar de bronce con su rejilla, va-
rales y demás utensilios; el barreño con su peana. [40]Los cortinones del atrio con
columnas y basas; la antepuerta de la entrada del atrio con cuerdas, estacas y
demás utensilios del servicio del santuario de la tienda del encuentro. [41]Los or-
namentos sagrados para oficiar en el santuario, los ornamentos que el sacer-
dote Aarón y sus hijos usaban para oficiar.
[42]Los israelitas hicieron todos los trabajos ajustándose a lo que el Señor ha-
bía ordenado a Moisés. [43]Moisés examinó toda la labor, comprobó que se ajus-
taban a lo ordenado por el Señor, y les dio la bendición.

40 [1]El Señor habló a Moisés:

[2]–El día uno del mes primero instalarás el santuario de la tienda del encuentro: [3]pondrás en él el arca de la alianza y la taparás con la cortina; [4]meterás la mesa y colocarás en ella los panes; meterás el candelabro y encenderás las lámparas; [5]pondrás el altar de oro del incienso delante del arca de la alianza, y colgarás la antepuerta del santuario; [6]colocarás el altar de los holocaustos delante de la puerta del santuario de la tienda del encuentro; [7]pondrás el barreño entre la tienda del encuentro y el altar, y le echarás agua; [8]alrededor levantarás el atrio y pondrás la antepuerta de la entrada del atrio.

[9]«Tomarás el aceite de la unción y ungirás el santuario y cuanto hay en él: lo consagrarás con todos sus utensilios y quedará consagrado. [10]Ungirás también el altar de los holocaustos con todos sus utensilios, lo consagrarás y será sacrosanto. [11]Ungirás también el barreño con su peana y los consagrarás.

[12]»Después mandarás acercarse a Aarón y a sus hijos a la puerta de la tienda del encuentro y los harás bañarse.[13]Vestirás a Aarón los ornamentos sagrados, lo ungirás y lo consagrarás sacerdote mío. [14]Después mandarás acercarse a sus hijos, y les vestirás la túnica; [15]los ungirás como ungiste a su padre, para que sean mis sacerdotes. La unción les conferirá el sacerdocio perpetuo en todas sus generaciones».

[16]Moisés hizo todo ajustándose a lo que el Señor le había mandado.

[17]El día uno del mes primero del segundo año fue instalado el santuario. [18]Moisés instaló el santuario, colocó las basas, puso los tablones con sus trancas y plantó las columnas; [19]montó la tienda sobre el santuario y puso la cubierta sobre la tienda, como el Señor se lo había ordenado a Moisés. [20]Colocó el documento de la alianza en el arca, sujetó al arca los varales y la cubrió con la placa.[21]Después la metió en el santuario y colocó la cortina de modo que tapase el arca de la alianza, como el Señor se lo había ordenado a Moisés. [22]Colocó también la mesa en la tienda del encuentro, en la parte norte del santuario y fuera de la cortina. [23]Sobre ella colocó los panes presentados al Señor, como se lo había ordenado el Señor a Moisés.

[24]Colocó el candelabro en la tienda del encuentro, en la parte sur del santuario, frente a la mesa; [25]encendió las lámparas en presencia del Señor, como el Señor se lo había ordenado a Moisés. [26]Puso el altar de oro en la tienda del encuentro, frente a la cortina, [27]y quemó sobre él el incienso del sahumerio, como el Señor se lo había ordenado a Moisés. [28]Después colocó la antepuerta del santuario. [29]Puso el altar de los holocaustos a la puerta del santuario de la tienda del encuentro, y sobre él ofreció el holocausto y la ofrenda, como el Señor se lo había ordenado a Moisés. [30]Colocó el barreño entre la tienda del encuentro y el altar, y echó agua para las abluciones. [31]Moisés, Aarón y sus hijos se lavaban manos y pies [32]cuando iban a entrar en la tienda del encuentro para acercarse al altar, como el Señor se lo había ordenado a Moisés.

[33]Alrededor del santuario y del altar levantó el atrio, y colocó la antepuerta a la entrada del mismo. Y así acabó la obra Moisés.

[34]Entonces la nube cubrió la tienda del encuentro, y la gloria del Señor llenó el santuario.

[35]Moisés no pudo entrar en la tienda del encuentro, porque la nube se había apostado sobre ella y la gloria del Señor llenaba el santuario.

[36]Cuando la nube se alzaba del santuario, los israelitas levantaban el campamento en todas las etapas. [37]Pero cuando la nube no se alzaba, los israelitas esperaban hasta que se alzase. [38]De día la nube del Señor se posaba sobre el santuario, y de noche el fuego, en todas sus etapas, a la vista de toda la casa de Israel.

1. *Análisis literario*

Los problemas textuales y de historia de las tradiciones de estos capítulos se tratan en la introducción a los cc. 25-31.

Los cc. 35-39 informan de cómo se ejecutaron las instrucciones divinas dadas a Moisés para construir el tabernáculo. El relato es básicamente una repetición *verbatim* de los capítulos anteriores; tiene, sin embargo, algunas alteraciones y omisiones. Diversos principios parecen estar detrás de los cambios. El factor más importante, observado claramente por Noth (*Exodus*, p. 277), es que se omiten las instrucciones relativas a la colocación y uso de los elementos relacionados con el tabernáculo. El motivo parece lógico. El autor describe en primer lugar la fabricación del tabernáculo, y sólo una vez instalado se concentra en los elementos que lo componen. Así, la colocación de los panes presentados (25,30), de las lámparas (25,37) y del velo (26,33) se omiten en la descripción inicial y se reserva para 40,16ss.

Sin embargo, parece que hay otros factores en juego que no pueden explicarse del mismo modo. Es muy difícil que la omisión de los detalles de la colocación de la cortina sobrante de 26,12ss se deba a este mismo deseo de presentar las cosas en orden sistemático. Es, más bien, posible que se las haya omitido porque las indicaciones resultaban oscuras. Factores teológicos parecen estar en juego en la omisión de toda referencia al «modelo en la montaña» (25,21ss; cf. introducción a los cc. 25-31). Finalmente, hay abreviaciones y omisiones que no se explican de manera obvia (p.ej., 37,29).

El orden de estos capítulos es mucho más sistemático que el de los cc. 25-31, y este dato se ha utilizado a menudo como prueba de fecha tardía. Así, el altar del incienso, que aparecía fuera de lugar en el c. 30, asume su lugar lógico junto al resto del mobiliario (37,25-38). Hay sólo añadidos ocasionales a las instrucciones previas, especialmente 38,8 (cf. LXX 38,22). A lo largo de estos capítulos hay una fuerte tendencia al resumen y a la enumeración.

2. *Contexto del Antiguo Testamento*

35,1-3 // 31,12-17 El precepto del sábado

Con el precepto del sábado concluía la sección que informaba sobre las instrucciones divinas relativas al tabernáculo. En el c. 35 asume un puesto de nueva importancia e introduce la ejecución de las instrucciones. Se ha modificado la forma del pasaje precedente, convirtiéndolo en un discurso de Moisés. Además, se lo ha abreviado enormemente. Solamente el v. 2 es fundamentalmente el mismo. No se han repetido los elementos de alianza de 31,13ss y 16ss. Es nueva la prohibición del fuego y no tiene paralelo directo en otro lugar (cf. 16,23). El trasfondo de esta formulación de la ley es desconocido, y no está claro se trata de una norma

nueva para hacer frente a una nueva condición (Hyatt) o si es una vieja ley que ha sido simplemente añadida.

35,4-9 // 25,1-9 La ofrenda voluntaria

Se ha acomodado la forma antigua al nuevo modelo de mandato-ejecución que caracteriza a los cc. 35-39. No hay ningún paralelo a 25,8-9 que hable de un modelo celestial.

35,10-19 La invitación a los artesanos

No hay correspondencia a esta invitación en el relato previo. La sección interrumpe la narración de la oferta voluntaria, que continúa después en el v. 20. Es evidente en esta sección la fuerte tendencia a la enumeración; puede muy bien hacer referencia a antiguos inventarios sacerdotales.

35,20-29 La presentación de las ofrendas

Tampoco hay correspondencia con el relato de la respuesta del pueblo a la petición de material. La lista exacta del material (los cuatro tipos distintos de adornos de oro: broches, pendientes, anillos, brazaletes) así como el interés por los distintos tipos de gente entre los contribuyentes refleja probablemente algún tipo de archivos.

35,30-36,1 // 31,1-6 El nombramiento de Besalel y Oliab

A diferencia del relato precedente, el nombramiento de los responsables adquiere su posición lógica al comienzo de la obra. No se repite la enumeración de 31,7-11.

36,2-7 La respuesta del pueblo

La oferta voluntaria de material para el tabernáculo provoca una respuesta tan generosa por parte de pueblo de Israel que ya no se piden más contribuciones. En el relato se advierte un fuerte interés teológico, que reproduce la eficaz respuesta del pueblo al culto siempre que sea posible.

36,8-19 // 26,1-14 La confección de las cortinas

El relato es básicamente un duplicado del relato anterior. La omisión de 26,9b.12-13 ha desconcertado a los comentaristas, y el motivo de la omisión no es claro. La repetida propuesta de que el mismo autor se sentía confundido ante esas instrucciones es simple conjetura e imposible de probar. La exégesis midrásica posterior intentó simplificar y explicar las dificultades antes que omitirlas.

36,35-38 // 26,31-37 La confección del velo y el cortinaje

La omisión en el relato de 26,33-35 se explica por la omisión generalizada de instrucciones relativas a la colocación y al uso. En 40,20ss aparece un resumen de dichas instrucciones.

37,1-9 // 25,10-22 La fabricación del arca y del propiciatorio

La colocación de las tablas en el arca tiene lugar en 40,20. Faltan en el segundo relato 25,15ss y 25,21ss.

37,10-16 // 25,23-30 La fabricación de la mesa

El segundo relato es prácticamente el mismo que el precedente. Como mejor se explica la omisión de 25,30 es porque se lo ha pospuesto lógicamente a 40,23.

37,17-24 // 25,31-40 La fabricación del candelabro

Es básicamente una repetición, eliminando 25,37b.40.

37,25-28 // 30,1-10 La fabricación del altar de los holocaustos

Se ha señalado a menudo el orden tan diferente del segundo relato, que se ha utilizado con frecuencia como prueba de una fecha tardía (cf. Noth). Se ha omitido la referencia al ritual del día de la expiación (30,6-10). Su razón principal parece ser de tipo lógico, ya que se reserva el ritual para Lv 16.

37,29 // 30,22-28 Aceite e incienso

Se abrevia radicalmente el relato más largo de 30,22ss y se reduce a una escueta enumeración de los dos elementos.

38,1-17 // 27,1-8 La construcción del altar de bronce

Los relatos son fundamentalmente los mismos, con excepción de la eliminación de 27,8b. LXX (38,22) añade una referencia en estilo midrásico a Nm 17,1ss (EVV 16,36ss): «construyó el altar de bronce a partir de los incensarios de bronce que pertenecieron a los hombres que se rebelaron en compañía de Coré».

38,8 El barreño de bronce

El significado de este versículo, sin correspondencia en lo anterior, ha provocado mucha discusión. ¿Quiénes eran las «mujeres que servían»? ¿Por qué se describe su trabajo con el verbo *ṣb'*, que denota un servicio organizado como el de los levitas profesionales? Algunos comentaristas han propuesto que era un servicio de limpieza y reparación; otros, de cantos y danzas. 1 Sm 2,22 es el único paralelo, y ofrece muy poca ayuda. Según Driver, el versículo implica que el servicio del tabernáculo ya se había puesto en marcha. No hay suficientes para decidir si se trata de material históricamente antiguo o de exégesis midrásica posterior. La forma literaria justificaría la primera alternativa.

38,9-20 // 27,9-19 La fabricación del atrio

El contenido de los dos relatos es el mismo, aunque su formulación varía considerablemente, de manera especial hacia el final de la descripción.

El segundo relato a veces abrevia y a veces amplía en distintos lugares, sin que queden claras las razones para ello.

38,21-31 Sumario de los materiales utilizados

Este sumario, sin paralelo en lo anterior y que interrumpe la secuencia de la construcción, proporciona numerosos detalles respecto a la cantidad de material empleado en el trabajo. La referencia al censo en el v. 25 (cf. Nm 1), así como la referencia a Itamar por su servicio en el tabernáculo (cf. Nm 3-4), es para muchos comentaristas indicación de un periodo tardío (cf. la nota de Driver).

El estudio más reciente de los pesos hebreos de R. B. Y. Scott (*Peake's Commentary on the Bible*, Londres y Nueva York 1962, sect.35) indica que el talento equivale a unos 29 kg. y el shekel del santuario a 9.7gr. Según este cálculo, habría unos 878 kilos de oro, 3.018 de plata y 2.124 de bronce.

39,1-31 // 28,6-43 Los ornamentos sacerdotales

La descripción del efod es mucho más breve, pero en 39,3 se introduce material nuevo. De igual modo, la descripción de las piedras de ónice ha sido abreviada. Algo más significativo es el cambio de nomenclatura del pectoral, que ya no se llama «pectoral del juicio». Los comentaristas han especulado también sobre por qué no se mencionan el urim y tummim. Las abreviaciones de lo dicho en 28,35b.41.42b.43 parecen adecuarse al principio general del autor de omitir elementos que se refieren especialmente a su uso o posición dentro del tabernáculo.

39,32-43 Enumeración final

Una vez más, el autor resume la obra del tabernáculo para confirmar que todo se ha realizado según lo mandado. La referencia explícita a la bendición de Moisés parece reflejar un elemento tradicional.

40,1-33 La erección del tabernáculo

La estructura de este capítulo refleja el mismo esquema mandato-ejecución que se encuentra en los dos bloques del capítulo del tabernáculo. En los vv. 1-15 Yahwé instruye a Moisés sobre la erección del tabernáculo y la consagración de Aarón y sus hijos. Esto último parece una anticipación sorprendente de Lv 8, pero el autor descuida la secuencia cronológica estricta en beneficio de su final narrativo. Cuando se termine la obra, entrará la gloria de Dios. Los vv. 16-33 informan de que Moisés ejecutó exactamente la orden. La repetición de la frase «como el Señor se lo había mandado», que aparece ocho veces en esta sección, resume la intención redaccional dominante de los cc. 35-40.

40,34-38 La gloria y el tabernáculo

El clímax de toda la construcción llega con la aparición de la nube cubriendo la tienda y con la entrada de la gloria de Dios en el tabernáculo.

El paralelo con la descripción de la nube y la gloria en el Monte Sinaí (24,17ss) revela claramente la intención teológica del autor. La presencia de Dios, que habitó antes en el Monte Sinaí, habita ahora en el santuario y acompaña a Israel en su camino. La noticia de que Moisés no pudo entrar en la tienda del encuentro parece indicar que una nueva situación opera ahora en el culto. Se ha sustituido el antiguo papel de Moisés delante de la tienda del encuentro (Ex 33,7) por un nuevo papel sacerdotal que comparte con Aarón (Lv 9,23).

ÍNDICES

ÍNDICE TEMÁTICO

ÍNDICE DE AUTORES

ÍNDICE DE REFERENCIAS BÍBLICAS

*